Müller, Michael
Griechische Musse



Königliches Auguste Viktoria-Gymnasium zu Posen.
Beilage zum Jahresbericht Ostern 1907.

Griechische Muße.

Von dem

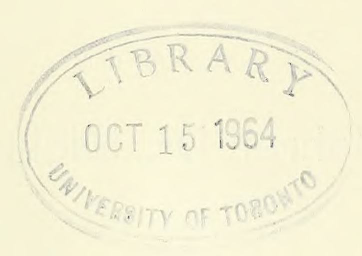
Oberlehrer Dr. Michael Müller.



1907. Programm Nr. 207.



Posen 1907.
Merzbach'sche Buchdruckerei.


LIBRARY
OCT 15 1964
UNIVERSITY OF TORONTO

Es gibt wenige Stellen in der Literatur des klassischen Altertums, die die Eigenart der beiden großen Völker so scharf beleuchten wie das Bekenntnis des Aristoteles *Die Muße bietet an sich, das ist gewiß, Vergnügen, Glück und seliges Leben* neben dem Worte des Pacuvius *Ich hasse Menschen untätiger Art und philosophischen Sinnes.* Beide Männer sprechen als echte Söhne ihres Volkes: der Philosoph aus Stageira, der Lehrer und Vertraute des makedonischen Weltüberwinders, nicht weniger als der Neffe des Ennius, der sich als Bearbeiter Sophokleischer und Euripideischer Tragödien auch dem hellenischen Geiste nahe genug gefühlt haben mag. Das Verhältnis von Arbeit und Muße, das Ernst Curtius in einer prächtigen akademischen Rede historisch gewürdigt hat, ist entscheidend für das Leben der Völker; und in dieser grundlegenden Frage gehen die beiden führenden Nationen der alten Welt völlig auseinander. Nicht von Haus aus. Denn solange die Pelasger nicht anders als die alten Italiker mit eigener Hand den Boden bebauten, der sie ernährte, sahen auch sie in der Muße nur eine Unterbrechung der Arbeit, bestimmt, die ermattete Spannkraft des Tätigen neu zu beleben. Aber bald wurde es anders. Als Hellas sich das Meer erschloß und für das Eindringen phoinikischer Kultur der Boden geebnet war, da berührte sich die vornehme Ruhe des Indogermanen, der in dem Kaufmann den Ausbeuter fremden Fleißes verachtete, mit der Geschäftigkeit des Semiten. Nicht bloß so, daß die Gegensätze sich abstießen. Der Hellene war klug genug, dem Vielgewandten die Erwerbsfreude abzusehen, um sich selbst auf dem Wege der Ausgestaltung des ihm gemäßen Lebens zu fördern. Denn hatte schon die Natur des durch Gebirgswälle zerrissenen Landes seinen Bewohnern nahegelegt, sich auf das eigene Ich zurückzuziehen, so war gewiß auch die Nähe des überall zugänglichen Meeres dazu angetan, die kontemplative Seite im Seelenleben seiner Anwohner zu stärken. Doch die Not des Alltags hatte in dem meist steinigen Lande gebieterisch ihr Recht gefordert. Da kamen die Phoiniker, und der Hellene lernte ihre findige Rührigkeit als ein Mittel schätzen, das ihm mit dem Wohlstand die Möglichkeit bringen konnte, seiner Neigung zu leben. Und was noch wichtiger ist: im Verkehr mit dem semitischen Handelsmann ist dem Abendländer der Begriff der Menschenware ganz aufgegangen, und das hat seinem Leben die entscheidende Wendung gegeben. Es ist merkwürdig genug: für Rom bedeutet das Überhandnehmen der Sklavenwirtschaft den Anfang vom Ende, für Hellas ist das Sklaventum das wichtigste Ferment geworden zum Ausreifen des nationalen Eigenlebens. Der Grieche wird der Hellene der Weltgeschichte erst, als er die Last des Werktages auf die Schultern des Unfreien legen kann und selbst frei wird für die Aufgaben einer, weil sie auf dem Grunde reiner menschlicher Freiheit ruht, unüberwindlichen Heidenkultur. Und er kann seine Mission nur erfüllen, solange für ihn die Voraussetzung seiner persönlichen Freiheit bestehen bleibt. Darum das Festhalten eines Platon und Aristoteles an der Sklaverei.

Während so in Hellas die Berührung des Abendlandes mit morgenländischer Kultur die eigenartige Frucht hellenischer Freiheit und Muße zeitigte, war der Italiker der alte geblieben. Indem er den Boden bebaute und den größeren Erfolg durch gesteigerte Arbeit bedingt sah, nährte er den praktischen Sinn. Ihm legte auch nicht die Natur seines Landes den Wunsch nahe, sich in freier Muße auszuleben. Weder war hier das Meer für das Hinterland leicht genug erreichbar, um die Eigenart der Landbewohner wesentlich zu beeinflussen, noch war hier das Gelände in gleicher Weise durch Gebirgsriegel eingegittert und auf partikularistisches Leben der Landschaft und Selbstgenügsamkeit des einzelnen zugeschnitten. Dem Italiker verlegten die langgestreckten Apenninen den Weg nur nach einer Seite; dem Streben nach Ausdehnung war genug Raum gelassen. So tritt denn auch der Römer der Geschichte in Betätigung seiner praktischen Lebensauffassung mit dem Willen zum Herrschen auf den Plan. Und es ist nicht bloß der Zeitgenosse des Ennius, der mit dem Dichter sagen muß *Der Müßige weiß in der Muße nicht, was er soll,* weil ihm das *Ceterum censeo* seines Cato in den Ohren klingt und der Rivale im Mittelmeer noch nicht am Boden liegt: auch der Seneca des Kaiserreiches, das eine bezwungene Welt zu seinen Füßen sieht, darf sagen *Für den Tätigen ist die Muße eine Strafe.* So sehr ist diesem Volke Arbeit, Schaffen, Erfolg zum Lebensbedürfnis geworden. Freilich, seine Besten sind zu den „müßigen" Griechen in die Schule gegangen. P. Scipio Africanus der Ältere, so berichtet Cicero nach dem Zeugnis Catos, des Zeitgenossen Scipios, pflegte zu sagen, er sei nie weniger müßig, als wenn er müßig sei. Und der jüngere Africanus darf sich in Ciceros Schrift vom Staate der Früchte seiner Muße rühmen. Aber auch diese wenigen sind nur Schüler ihrer unerreichten Meister geblieben. Ihrer Muße fehlt der Grundton, die Spontaneität; sie ist angekränkelt durch gemachte Stimmung. Während Sokrates in den Hallenbauten am Markt oder auf den Straßen, immer mitten im Getriebe der Großstadt, sich selbst und seine Schüler im philosophischen Gespräch hellenische Muße genießen läßt, muß Horaz, dem Dunst und dem Brausen der *beata Roma* entronnen, in der Stille seines Sabinum dem Plätschern des Quells im Schatten von Eichen lauschen können, wenn er das Geschenk seiner Muße dankbar empfinden soll. Und die Tusculanen hat Cicero nicht nur auf dem Tusculum geschrieben, sondern auch darum so genannt, weil ihm die ländliche Einsamkeit als der geeignete Hintergrund sokratischer Gespräche erschien. Kein Wunder, wenn eine solche gezüchtete Muße die echte Freude an ihrem Genusse nicht aufkommen läßt. Oder kann, wer den Eingang des dritten Buches der Officien liest und den Cicero der Briefe kennt, glauben, daß dem Römer die Muße „Vergnügen, Glück und seliges Leben" bedeutet? Nein, da handelt es sich nur um ein *ex malis eligere minima* und ein *excerpere ex his ipsis, si quid inesset boni.* Das weiß der Römer auch, daß zwischen ihm und der griechischen Muße eine unüberbrückbare Kluft liegt. In diesem Sinne sind Ciceros Worte *ne in Graeco quidem otio* an der Oratorstelle *nemo enim orator tam multa ne in Graeco quidem otio scripsit quam multa sunt nostra* aufzufassen.

Muße! Der Begriff ist für den Griechen so alt wie die Dichtung. Zwar das Wort für das Anhalten, *σχολή* (von *σχεῖν*), kennt Homer noch nicht, aber die Seligkeit der Muße hat auch er schon voll empfunden. *Denn es gibt, meine ich, kein lieblicheres Ziel, als wenn Frohsinn das ganze Volk beherrscht und Schmausende in der Halle dem Sänger lauschen, in geschlossener Reihe sitzend, die Tische davor voll Brot und Fleisch sind, Wein aber aus dem Mischkrug schöpfend der Mundschenk trägt und in die Becher gießt: dies erscheint mir in meinem Sinne etwa als das Schönste.* Man könnte es das Prototyp des Platonischen Symposion nennen, was uns hier

vor Augen tritt. Beim fröhlichen Festmahl dem Sänger lauschen, das ist dem listenreichen Ilioszerstörer aller Wünsche Ziel. Und er sagt dies zu Gastgebern, denen er sich nach der Probe der *Σύστασις* so nahe fühlen muß wie der Pelide, von dem es heißt

Als sie die Zelt' und Schiffe der Myrmidonen erreichten,
Fanden sie ihn, wie er labte sein Herz mit der klingenden Leier.

Denn die Phaiaken sind das Volk der Muße *κατ' ἐξοχήν*. *Immer,* so schildern sie sich selbst, *ist das Mahl uns lieb, Zither und Reigen, Gewänder zum Wechseln, warme Bäder und Ruhelager.* So führen sie *fern von den hart arbeitenden Menschen* ein Leben naiven, heiteren Sinnengenusses, *götterverwandt.* Denn wie die Kyklopen sich über das Geschlecht der Sterblichen erheben, weil sie *an Kraft stärker* sind, so stehen die Phaiaken als Meister glücklichen Lebens den *seligen* Göttern nahe. Aristoteles sagt einmal, daß *die Menschen sich wie die Gestalten so auch die Lebensweise der Götter nach ihrem eigenen Ebenbilde machen.* Wenn wir das Wort des Philosophen auf sein eigenes Volk anwenden, so spricht für die Lebensauffassung der Griechen der einzige Begriff der *θεοὶ μάκαρες* geradezu Bände. Wer kennt sie nicht, die *leicht Lebenden,* von denen der Dichter singt

Also den ganzen Tag bis spät zur sinkenden Sonne
Schmausten sie, und nicht mangelt' ihr Herz des gemeinsamen Mahles,
Nicht des Saitengetöns von der lieblichen Leier Apollons
Noch des Gesanges der Musen mit hold antwortender Stimme.

Ebensowenig, wie Homer das Wort *σχολή* kennt, ist ihm *ἐλεύθερος,* die Bezeichnung des Trägers der Muße, im Sinne von „liberalis" schon geläufig. Er spricht nur von dem *ἐλεύθερον ἦμαρ,* dem Tag der Freiheit, und nennt den Mischkrug, den Hektor nach dem Abzuge der Achaier den Göttern weihen zu können wünscht, einen *κρητὴρ ἐλεύθερος*. Aber des Unterschiedes zwischen der des Freien allein würdigen Muße und illiberaler Lebensbetätigung ist er sich wohl bewußt. Sonst würde nicht Odysseus die Vermutung des Euryalos, daß er zu den Handelsleuten gehöre, als eine so schwere Beschimpfung empfinden, und die Bezeichnung der Phoiniker als Gauner wäre mehr als hart. Auch kann um der Trägheit, der *ἀεργίη,* willen nur ein Sklave verwahrlost erscheinen, bei dessen Anblick *etwas Knechtisches in Aussehen und Größe hervorsticht,* oder es ist ein Bettler, den Telemach nicht *träge* sein läßt, damit er sich sein Brot verdiene. Wenn daher an der einzigen Iliasstelle (IX, 320) *ἀεργός* aus dem Munde des Achill, der seine Weigerung, wieder in den Kampf einzugreifen, unter anderem mit den Worten begründet

κάτθαν' ὁμῶς ὅ τ' ἀεργὸς ἀνὴρ ὅ τε πολλὰ ἐοργώς

mehr als merkwürdig klingt, so dürfte der schale Gemeinplatz schon darum verdächtig erscheinen. Es kommt hinzu, daß er in den Zusammenhang ganz und gar nicht hineinpaßt. Achill erklärt, sich durch Agamemnon nicht betören zu lassen; man ernte von ihm doch keinen Dank für den Kampf mit feindlichen Männern. Das gleiche werde dem Zurückbleibenden und dem Kämpfer im Felde zuteil: nichts; in gleicher Ehre, ungeehrt, seien der Feige und der Tapfere. Der beste Beweis dafür sei er selbst, Achill, der so oft sein Leben im Kampfe aufs Spiel gesetzt und nichts dabei gewonnen habe. Was soll mitten in dieser geschlossenen Gedankenreihe der Hinweis auf den Tod, der in gleicher Weise den Trägen dahinraffe und ihn, der vieles vollbracht habe? Man tut recht daran, den Vers zu athetieren.

Die Griechen das Volk der Muße — und Hesiods *Werke und Tage?* Ist nicht der Dichter, der uns das köstliche Wort geschenkt hat *Vor die Tugend haben den Schweiß die Götter*

gesetzet, der seinem Bruder zuruft, daß Arbeit nicht schände, Nichtstun aber eine Schande sei, der seine Mahnlieder an Perses mit den Worten beschließt

Glück und Segen begleiten den Mann, der das alles gelernt hat,
Aber der Arbeit pflegt, unschuldig gegen die Götter,
Achtend des Fluges der Vögel und sündige Taten vermeidend,

ist dieser Mann nicht der Apostel des *Ora et labora?* Ist er es wirklich? Will Hesiod in Ansehung der Arbeit seinem Volke die Lichtgestalt sein, die mit dem Zauberwort

Tages Arbeit, abends Gäste!
Saure Wochen, frohe Feste!

den Schatzgräber das *reine Leben* lehrt? Hören wir ihn selbst!

Arbeite, Perses, göttlicher Sproß, auf daß dich der Hunger hasse,
Demeter dich liebe, die Göttin mit prächtigem Stirnschmuck,
Ehrbares Sinns, auf daß sie dir fülle die Scheuer mit Habe.
Denn wer die Arbeit scheut, dem folget der Hunger als Freund nach.

Wenn du der Arbeit pflegst, bald wird dich der Träge beneiden:
Denn du wirst reich, und Reichtum folgt auch Ehre und Ansehn.

Wenn sich dein Sinn nach Reichtum sehnt im lieben Gemüte,
Tu also und Arbeit zur Arbeit wolle betreiben.

Denn kein Mann, der träge zur Arbeit, füllet die Scheuer.

Wenn du zur Kaufmannschaft dein törichtes Herz hinwendest,
Daß du Mangel vermeidest und unerfreulichen Hunger,
Will ich die Bahnen dir weisen des weithin tosenden Meeres.

Wird hier die Arbeit gepredigt, die das Leben süß macht? Nein, in seinen *Werken* ist Hesiod der Dichter der armen Leute, der Handwerker, Hirten und Landleute, wie Alexander der Große gesagt haben soll. Er wendet sich nicht an die μάκαρες, die Begüterten, über deren Felder die Morgenluft *weizentragend* sich breitet, sondern der bedürftige Mann, der κεχρημένος ἀνήρ, soll es hören, wie er aus Hunger und Armut den Weg zum satten Besitz finden kann. Ihm soll die gute ἔρις anempfohlen werden, die immer den minder Begüterten anspornt, durch gesteigerte Arbeit dem reicheren Nachbarn nahezukommen. Denn neben dem Sänger, der den Sänger beneidet, steht der Töpfer, der dem Töpfer grollt, der Zimmerer, ja der Bettler. Weiß doch der Dichter aus eigener Erfahrung, wie bitter die Armut schmeckt; denn er ist der Sohn des Vaters, der sich im ärmlichen Askre am Helikon niederließ, um schlimmer Armut zu entgehen. Nicht selbstverschuldetem Mangel, sondern der Armut, *die Zeus den Menschen verleihet.* Auch sie ist *die Gabe der ewigen Götter* wie das Gut, das Hesiod wohl zu schätzen weiß, wenn es *von Gott* ist. Nur *rauben* soll Perses die Mittel zu seinem Nichtstun nicht, *vergleichbar an Sinn nichtsnutzigen Drohnen, welche der Bienen Fleiß aufzehren und leben im Nichtstun arbeitsscheu.* Gegen ein Leben *im blühenden Glücke* hätte der Dichter an sich nichts einzuwenden; nennt er doch die Armut, die nur durch Arbeit zu bannen sei, eine οὐλομένη θυμοφθόρος, eine *verderbliche, die am Leben nagt.* Und wenn er den Wunsch hat, in einer früheren Zeit gelebt zu haben, so könnte man an das goldene Zeitalter denken, wo die Menschen *lebten ein*

göttlich Leben, das Herz ohn' jeglichen Kummer, wo sie *am Gelage sich freuten,* wo *die nahrungspendende Erde reichliche Früchte von selbst trug,* oder wir beziehen, was näher liegt, des Dichters Wunsch auf das vierte, das Heroengeschlecht, von dem es heißt

Andern verlieh von den Menschen entfernt ein Leben voll Wonne
Zeus der Kronide.....
Und nun wohnen sie dort, das Herz ohn' jeglichen Kummer,
Fern in der Seligen Land, an Okeanos' schäumenden Tiefen,
Glückliche Helden! Und dreimal im Jahr trägt blühende Früchte,
Honigsüße, hinfort die nahrungspendende Erde.

Alles in allem: Hesiods *Werke und Tage,* die aus einem gerechten Zorn geboren sind, aus dem Zorn über Perses, der durch einen ungerechten Prozeß den Bruder um sein sauer erworbenes Gut bringen will, um selbst dem Nichtstun zu frönen, sollen als Apologie der Arbeit nicht die griechische Lebensauffassung an ihrer Wurzel treffen, sondern nur denen ins Gewissen reden, die als Herren leben wollen, ohne es zu dürfen. Sie sind ein Zeugnis nicht gegen die griechische Muße, sondern für sie. Denn gerade, daß der Dichter Armut und Arbeit so nachdrücklich gegen das Odium der Schande in Schutz nehmen muß und es nötig hat, die Dichterweihe der Theogonie mit dem Tadel der Musen beginnen zu lassen

Ländliche Hirten, ihr Wichte, die einzig dem Bauche ergeben,

zeigt mehr als deutlich, wie weite Kreise die Muße als Lebensprinzip der Hellenen schon gezogen hat. Es ist nicht mehr bloß der wirklich Freie, der sich durch Homer und der Väter Sitte die recht verstandene Muße lehren lassen kann, weil ihm *nie versiegendes Lebensgut im Hause* eine freie Lebensführung ermöglicht, auch Perses, der den Bruder anbettelt, verachtet in mißverstandener Muße die Arbeit, und der Hirte beruft sich für sein Schlemmerleben auf die Phaiaken Homers. Darum muß Hesiod den Gegensatz zu seinem großen Vorgänger betonen. *Viel Erdichtetes sagen wir wohl,* so sprechen die Musen zu den Hirten, *das Wirklichem gleichet, aber wir künden euch auch, so wir wollen, lautere Wahrheit.* Die Hirten werden auch mit Perses sich getroffen gefühlt haben, die *μάκαρες* aber dürften die Wahrheit der *Werke* beurteilt haben wie Kleomenes von Sparta, der Hesiod nur für die Heloten gelten lassen wollte.

Muße, müßig und Müßiggang sind nicht nur in unserer Sprache zarte, fließende Begriffe, auch im Leben des hellenischen Volkes haben *σχολή* und *ἀργία* keine festen Schranken vor einander aufgerichtet. Zeigte das Beispiel des Perses, wie die nationale Idee, sich in freier Muße auszuleben, die Wertung der Arbeit gefährdete, so sind die Hirten-Schlemmer typisch für die „Vielen", die aus der Muße der wirklich Freien den Müßiggang der Sinnenknechte machen mußten. Daß diese Entwickelung einer Landschaft wie Attika, die das Bedürfnis ihrer Bebauer nur *kärglich* befriedigte und doch mit der schon früh wirksamen Anziehungskraft ihrer Zentrale Athen zu rechnen hatte, gefährlich werden mußte, liegt auf der Hand. Darum steht auch an der Spitze der sozialen Gesetzgebung Athens der *νόμος ἀργίας,* das Gesetz gegen Müßiggang. Die Überlieferung des Plutarch schreibt es dem Drakon zu, und ich sehe keinen zwingenden Grund, ihr zu mißtrauen. Es ist für das Problem der griechischen Muße gewiß bezeichnend genug, daß Drakon, dem sonst eine Lösung sozialer Fragen durchaus fern lag, hier eingreifen zu müssen glaubte. Aber Abhilfe hat er durch die Todesstrafe nicht schaffen können; es blieb Solon vorbehalten, auch diesen Teil der Gesetzgebung planmäßig auszubauen. Solon strafte nicht nur, den Müßiggänger, der jedem *verantwortlich* wurde, wie den

Verschwender, der der Atimie verfiel, er bestellte nicht bloß in dem Areopag einen Hüter der bürgerlichen Zucht, dem es oblag, die Existenzmittel der Bürger zu prüfen und den unvermögenden Müßiggänger zur Rechenschaft zu ziehen: indem er unbegüterten Eltern ein sorgenfreies Alter nur unter der Bedingung gewährleistete, daß sie ihre Söhne einen Erwerbszweig erlernen ließen, und die praktische Erziehung des Volkes auch sonst mit allen Mitteln betrieb, legte er die Axt an den schädlichen Baum. Daß aber das Erwerben gerade jetzt, wo die Geldwirtschaft die Naturalwirtschaft abgelöst hatte, durch das Beispiel des leitenden Mannes zu Ehren kam, der, ein Kodride, als Kaufmann über das Meer fuhr, war dabei von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Das ist Solons *νόμος ἀργίας*: aus den Müßiggängern, dem unnützen Gliede des Volkslebens, wird durch sein Verdienst das gewerbtätige Bürgertum, das dann später berufen ist, einem dekadenten Adel auch das Banner hellenischer Freiheit und Muße aus der Hand zu nehmen. Und noch einen anderen Schädling am Edelbaum der hellenischen Muße hat Solon zu beseitigen gewußt, den politischen Indifferentismus. Aristoteles erwähnt bei seiner Darstellung der solonischen Verfassung ein Gesetz, das unter Androhung der Atimie von den Bürgern Parteinahme bei politischen Wirren forderte. Die Maßnahme wird damit begründet, daß manche von den Bürgern *διὰ τὴν ῥᾳθυμίαν* der Sache ihren Lauf ließen. Auch diese von Solon wirksam bekämpfte Gleichgültigkeit tritt erst als Begleiterscheinung griechischer Muße ins rechte Licht.

Solon steuerte dem Müßiggange als Staatsmann; er verwarf ihn auch als Hellene, da er die Muße liebte. Seine Neigung zum Wohlleben, auch das *διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἡδονῶν* in seinen Dichtungen, das dem Philosophen nicht recht anstehe, glaubt Plutarch mit anderen dem Kaufmann zugute halten zu sollen; die Gefahren des Berufes rechtfertigten ein Äquivalent in *εὐπάθειαι* und *ἀπολαύσεις*. Nein, weil Solon als echter Grieche den Wert des unabhängigen Lebens zu schätzen weiß, erbittet er von den pierischen Musen als erste Gabe den Wohlstand, weil er selbst die *εὐφροσύναι* mit dem *κόσμος* verbindet, tadelt er die *Führer des Volkes,* die dies nicht verstünden, weil die Sonne heiteren Lebensgenusses ihm bis ins Alter strahlt, kann er noch spät singen *Werke der Kyprostochter sind jetzt mir lieb, des Dionysos und der Musen, die wonnigen Genuß den Menschen bereiten.* Denn er hat, auch das ganz in hellenischem Geiste, sein Leben mit Maß genossen; das *μηδὲν ἄγαν,* das ihn von Mimnermos trennt, hat ihn vor dem *Übermaß* bewahrt, das *Frevelmut gebiert.* Und in edler Muße ist er, der Denker, auch zum Dichter geworden. Nicht ernsthaft, meint Plutarch, habe Solon anfangs das Dichten betrieben, sondern *spielend und an der Muße sich ergötzend.* Erst später habe er Philosophisches und Politisches mit hineinverflochten und seine Muse den Zwecken des Staatsmannes dienstbar gemacht. Das Interesse für Poesie und Wissenschaft gibt auch dem *Überfluß an Muße,* dessen der Greis sich erfreut, die Weihe. *Ich werde alt,* so lautet ein Pentameter Solons, *indem ich immer noch vieles lerne.* Bei dem Auftreten des Tragöden Thespis hat der Hochbetagte nicht fehlen wollen, und Gedanken an den *Ἀτλαντικὸς μῦθος* haben den Dichter noch kurz vor seinem Lebensende beschäftigt.

In der Tat, Solon, nach E. Meyers zutreffendem Wort *die typische Verkörperung des Griechentums seiner Epoche,* hat sein Volk verstanden. Er weist dem Müßiggänger den Weg des bürgerlichen Berufes, er rottet das Unkraut politischer Trägheit aus und macht im ganzen Volke den Staatsgedanken lebendig, alles, um das Wachstum einer köstlichen Saat, der Freiheit und Muße, zu fördern. Sein eigenes Beispiel zeigt, wie er den Hellenen haben

will: er soll sein Können in den Dienst des Vaterlandes stellen, um in einem mächtigen Staate frei zu leben, soll erwerben, um Muße genießen zu können. Nicht allein die Muße des Festtages, wenn auch diese schon reichlich genug bemessen war. Denn als Solon, auch hierin Reformator, für die in Indifferentismus oder Orgiasmus ausgeartete Religion seines Volkes eine neue Grundlage schuf, wird er, indem er alte Kulte zu neuem Leben erweckte, einheimisch gewordenen fremden Bürgerrecht verlieh, den Festkalender der Athener, nicht gegen ihren Willen, erheblich erweitert haben. Wenigstens läßt das Kultusleben Athens in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts die aufsteigende Tendenz nicht verkennen. Und in welchem Maße auch darüber hinaus die sakralen Veranstaltungen der Stadt eine Zunahme erfahren haben, zeigen die *ἀγῶνες καὶ θυσίαι διετήσιοι*, von denen Perikles in der Leichenrede spricht, und des Scholiasten Bemerkung dazu, daß die Stadt nur an einem Tage des Jahres kein Opfer dargebracht haben soll. Mit den vielen Festen der Athener, so vielen, *wie keine der griechischen Städte sie zu feiern brauche*, entschuldigt es der Verfasser der pseudoxenophontischen Schrift vom Staate der Athener in erster Linie, daß man ein ganzes Jahr in der Stadt zubringen könne, ohne zu der erwünschten Verhandlung mit Rat und Volk zu kommen; feierten doch die Athener, wie er an anderer Stelle sagt, *doppelt soviele Feste als die andern*. So darf denn auch Maximus Tyrius, der Sophist aus der Zeit des Kaisers Commodus, mit gutem Rechte sagen *πάντα μεστὰ ἑορτῆς τὰ Ἀττικά*. Wir aber werden zur Beurteilung dieser Erscheinung des griechischen Volkslebens nicht bloß Isokrates heranziehen, der die Frömmigkeit seiner Landsleute herausstreicht, sondern auch an Perikles denken, dessen Worte *Wir haben uns mit Bedacht sehr viele Erholungen von den Arbeiten verschafft* gerade mit Bezug auf die *ἀγῶνες καὶ θυσίαι διετήσιοι* gesagt sind. Wenn dann noch hinzukommt, daß Demosthenes es wagen darf, die Athener um ihres Feierns willen zu tadeln, so werden wir in dem attischen Festkalender außer dem religiösen Bedürfnis noch ein anderes befriedigt zu sehen meinen, das Bedürfnis nach Muße, das in dem hellenischsten Stamme am stärksten ausgeprägt ist. Spricht doch auch die Dauer einzelner Feste für die ungewöhnliche Fähigkeit der Athener, zu feiern. Für sie gilt nicht, was Goethe uns aus der Seele gesprochen hat

Alles in der Welt läßt sich ertragen,
Nur nicht eine Reihe von schönen Tagen.

Die jährlich wiederkehrenden großen Dionysien dauerten vom 9. bis zum 13. Elaphebolion, den Proagon der Asklepieia am 8. und die Appendix der Pandia am 14. nicht gerechnet, die großen Panathenaien werden sicherlich 5 bis 6 Tage gedauert haben, und gar die großen Eleusinien, die keineswegs nur einen exklusiven Charakter trugen, umfaßten die Zeit vom 16. bis zum 25. Boedromion. Und über welche Spannkraft verfügte der feiernde Grieche innerhalb der Festzeiten! Schon, daß auf die Pannychis, die nächtliche Feier mit dem Fackellauf, in aller Frühe des 28. Hekatombaion die große Prozession folgte, mag uns viel erscheinen. Mehr noch, daß der athenische Mann drei Tage hintereinander je drei Tragödien und ein Satyrspiel (eine Aristophanesstelle scheint sogar Raum für die Komödie hinter den Tragödien zu fordern) hat sehen können, während wir bei einer Aufführung der Wallenstein-Trilogie Octavio den Fürstenhut geben möchten, noch ehe der gewonnene Buttler von ihm gegangen ist. Wenn vollends der dritte Tag in Olympia die am Stadion Beteiligten bei dem ersten Sonnenstrahl antreten sah und nach Dauerlauf, Doppellauf, Ringkampf und Faustkampf über dem Pankration, wie es zuweilen geschah, die Nacht hereinbrach, ohne daß die Spannung der festlichen Menge

gewichen wäre, so stehen wir vor einer Leistung, deren wir schlechterdings nicht fähig sind. Das kann nur ein Volk, zur Muße geboren und erzogen.

Man verweise nicht auf die Römer und ihre 109 dies nefasti! Zunächst erwartete der Staat nur an den 61 feriae publicae von seinen Bürgern, daß sie feierten. Und er war wirklich kein strenger Hüter der Sonntagsruhe. Immer freigebigere Dispense für *aliquid ad urgentem vitae necessitatem respiciens* oder *quod praetermissum noceret*, ja sogar für *quicquid fieri sine institutione novi operis potest* trugen der wirtschaftlichen Entwickelung Rechnung. Wenn nun aber einmal gewisse Priester an bestimmten Tagen keinen Arbeitenden ungestraft sehen durften, so war man rücksichtsvoll genug, ihnen Herolde vorauszuschicken, damit männiglich sein Handwerkszeug beiseite schaffen konnte, bis der hohe Herr vorüber war. Auch hätte der Römer seinen Geschichtschreiber nicht in die Lage gebracht, berichten zu können, was Herodot von den Spartanern und ihren Bundesgenossen erzählt: Sie hätten später, nach den Karneen bezw. den olympischen Spielen, eine größere Streitmacht nach den Thermopylen schicken wollen; allenfalls von der Offensive hat Rom an seinen Festtagen absehen mögen. Und wenn für die feriae publicae im allgemeinen der Grundsatz gilt, nicht an zwei aufeinander folgenden Tagen feiern zu lassen, so mag man darin eine Bestätigung der römischen Vorliebe für die ungerade Zahl finden, aber auch der Schluß, daß dem Römer *eine Reihe von schönen Tagen* von Haus aus widerstrebte, wird im Zusammenhang anderer Momente erlaubt sein. Denn als Beweis gegen ein ursprüngliches Mußebedürfnis des Römers will es mir auch erscheinen, daß der Senat lange Zeit alle Versuche, ein festes Theater zu bauen, energisch bekämpft hat und daß erst 55 v. Chr. Geb. Pompeius einen Steinbau errichten konnte. Wenn demgegenüber die 65 Spieltage am Ende der Republik, die 135 im zweiten Jahrhundert n. Chr. Geb., die 176 im Kalender des Philocalus aus der Zeit des Kaisers Constantius II. nur zu deutlich für sich sprechen, so darf man wohl von einer Entartung des Römertums reden, da ihre Ursachen auf der Hand liegen: der Einfluß des mißverstandenen Griechentums, der immer wachsende Nationalreichtum, die Wahlmagistratur, endlich ein Kaisertum von Menschen Gnaden. Im Ernste wird wohl auch niemand das Großstadtgesindel, das *panem et circenses* schrie, mit dem ärmeren Athen vergleichen wollen, dem das *θεωρικόν* den Genuß sophokleischer Dramen ermöglichte. Freilich, auch an der Wiege dieser Hellenen haben die Chariten gefehlt, die Pindar preist

Denn mit euch kommt jegliches Liebliche,
Wonniglich Erquickende zu den Sterblichen herab,
Leuchten sie groß an Verstand, an Adel und Schönheit.

Der Thebaner P i n d a r , in dessen Epinikien *σχολά* zuerst erscheint, ist als Herold echten Griechentums dem Athener Solon geistesverwandt. Hat Solons *μηδὲν ἄγαν* der hellenischen Freiheit und Muße den Wertstempel aufgedrückt, so ist für Pindar Weisheit neben dem Wohlstand, *fromme Scheu* neben *des Glückes süßen Freuden* das Wahrzeichen *freien Sinnes.* Dem Kampfe gegen den Frevelmut, die *ὕβρις*, gilt auch sein heiliges Streben, während er in der *εὐφροσύνα* den *besten Arzt der Mühsale* sieht. Und diesen Glauben hat ihm das Alter nicht genommen. Denn die wehmütigen Zeilen der letzten datierbaren Ode

Was sind wir Söhne des Tages, was nicht? Wir sind ein Traum
Des Schattens

beweisen nicht den Pessimismus des Greises, sie sind vielmehr mit ihrer Fortsetzung

Aber erglänzt,
Gottgesendet, ein Lichtstrahl,
Hell dann leuchtet der Tag dem Mann,
Blüht in Wonne das Leben

das Bekenntnis eines tief religiösen Gemütes. Im Gefühl eigener Ohnmacht dankt der fromme Dichter den Sonnenschein des Lebens seinen Göttern. Vornehmlich der Chariten Huld hat er erfahren: der hohen Aglaïa, Euphrosyna und Thalia. Es sind die alten Lichtgestalten, denen das Volk der Muße schon vor Hesiods Theogonie den Himmel erschlossen hat, damit sie über jeden, der *σοφός* und *καλός*, das Füllhorn des Glanzes, des Frohsinns und des blühenden Glückes ausschütteten. Auch über ganze Städte. Wie denn selbst das kriegerische Sparta, dem das Fragment gilt

Ἔνθα βουλαὶ γερόντων καὶ νέων ἀνδρῶν ἀριστεύοισιν αἰχμαί,
καὶ χοροὶ καὶ Μοῖσα καὶ Ἀγλαΐα.

dank den Musen und Chariten in edler Muße sich als Hellas' echten Sproß erweist. Freilich, die Hesychia, die Ruhe, muß ihr *strahlendes Antlitz* dazu leuchten lassen. Nicht allein zum Segen der Städte, der Eirena verwandt, die der Dichter wie der bildende Künstler nicht ohne den Plutos denken kann: der einzelne vergöttert in ihr seine Muße, am meisten der Dichter, dem das Bewußtsein, ihrer reichsten Gnadenwirkung teilhaftig zu sein, die Brust schwellt. In ihren Dienst muß alles Profane sich stellen; darum *erfreut der Gewinn.* Nur eins darf nicht verkümmert werden, die Freiheit. Mag also Simonides bekennen *Reichtum geht vor Weisheit*, um an glänzenden Höfen eine unfreie Muße zu genießen, sein Rivale Pindar bleibt nicht in Sicilien, da er sich selbst, *keinem andern* leben will. Gewiß, er ruft dem Hieron zu *Nicht zu karg laß ruhen die spendende Hand;* aber darum bleibt er doch auch den Höchsten gegenüber der *εὐθύγλωσσος ἀνήρ*, der Mann des freien Wortes.

Die Freiheit ist es auch, der A i s c h y l o s das Wort redet: die innere und die äußere Freiheit. Bleibe reinen Herzens, sei behütet vor dem Fluch ererbter Schuld: und du wirst glücklich sein, wenn du dein Leben *sonder Zwang* führen kannst. *In der Zukunft liegt die Ruhmes bester Teil für meine Bürger*, spricht durch den Mund der Göttin der Dichter; denn Athene wird ihre Stadt zum Siege führen und jeden Schrecken fremden Joches bannen, der Eumeniden Segensspruch aber läßt keinen Raum für des Lebens knechtische Notdurft. In den Persern wird Atossa vom Chor belehrt: Fiele Athen, *ganz Hellas wäre dann dem König untertan.* Denn *keines Mannes Sklaven sind sie, keinem untertan*, und *Silber quillt, ein Schatz des Landes, aus der Erde reichem Schoß.* Das ist der rechte Boden für hellenisches Leben, für goldene Freiheit und köstliche Muße, für die *σχολή*, die ein Zuviel nicht kennt; nur, weil er gefesselt ist, sagt Prometheus *σχολὴ δὲ πλείων ἢ θέλω πάρεστί μοι.* *Denkt an Athen und Hellas*, so hört der Chor den Schatten des Dareios warnen, *und verstreuet nicht das eigne Glück, verschmähend, was euch heute zugeteilt ein Gott!* Denn die friedliche Muße, die Reigen und Zitherspiel pflegt, wenn der Danaiden Segenswunsch dem rettenden Argos den *Reigen- und Zitherfeind* Ares fernhält, die noch den Greis freudig bekennen läßt

Sangeswohllaut gönnen auch uns noch die Götter;
Dem Greise bleibt des Liedes Kraft,

sie entkräftet Hellenen nicht, verdirbt sie nicht: sie gebiert *Männer*, ihrer Stadt *sicheren Wall*,

Männer, vor denen die Söhne des Aigyptos, *Trinker schlechten Gerstenweines*, nicht bestehen werden. Darum darf auch der Wunsch des Dichters, der sich bei Marathon als Mann gefühlt hat, den *ὄλβος* wählen. Freilich nur einen mäßigen, *neidlosen*. Denn wenn Aischylos auch zu fromm ist, um an einen Neid der Götter zu glauben, wenn er auch das *alte, oft gehörte* Wort bekämpft *Sohn und Erbe wird des Glückes unermeßlich Elend*, so hat er doch die abergläubische Furcht vor einem Zuviel nicht überwunden. Er bebt mit Agamemnon vor dem *scheelen Blick des Neides*, als der Triumphator den Fuß auf den Purpurteppich setzt.

Auch Sophokles war fromm, nach einer Scholiennotiz sogar *einer der Frömmsten*, aber er war es anders als Aischylos. Seinen Göttern büßt der Mensch nicht bloß die Schuld, sie sind allmächtig. Ihre Allmacht stürzt den König Oidipus und verklärt den Bettler in Kolonos. *Gleich dem Nichts acht' ich der sterblichen Menschen Geschlechter*, heißt es im König Oidipus; darum kann der arme Sterbliche nichts Besseres tun als *so hinleben, wie's eben geht*. Glück ist doch nur Schein, und dem Wahne folgt die Ernüchterung; so bleibt es denn wahr *Nichtgeborensein ist das Beste*, früher Tod das Zweite. Ein furchtbares Wort — auch ein schwerwiegendes Zeugnis gegen die Daseinsfreude des Dichters, gegen seine Freude an Freiheit und Muße? Nein; denn im Oidipus Coloneus, der die Stelle enthält, ist Sophokles ein Greis, der das Alter *kraftlos, öde, aller Freude bar* nennt und den Tod *ohne Brautlied, ohne Laute, ohne Reigen* vor sich sieht; der Oidipus rex aber steht unter dem frischen Eindruck der Pest, die er beschreibt, und ist die Tragödie des unglücklichsten aller Menschen. In der Antigone war der Mensch kein *Nichts*, da hieß es *Vieles Gewaltige lebt, und nichts ist gewaltiger als der Mensch*. Kein Zweifel, Menschenwürde galt Sophokles viel, und nichts mehr als die Würde des Freien. Der Freie ist für ihn nicht bloß frei geboren, von *schöner Herkunft* (selbst Teukros, der Sohn des Telamon und der troischen Königstochter Hesione, gilt nicht als voll und soll seine Sache durch einen *freien Mann* führen lassen), er denkt *Gesundes und Freies*, und seine Rede ist *frei* und wahr; denn *dem Freien hängt des Lügners Name schmählich als ein Flecken an*. Die Freiheit gibt ihm seinen Wert, in ihr allein findet er auch sein Glück. Der Dichter spricht für sich und das freie Hellas, wenn er Tekmessa sagen läßt *Härter drückt kein andres Leid die Menschen als des Zwanges bittres Los*. Lieber will Chrysothemis zugeben, daß das *δίκαιον* nicht auf ihrer Seite ist, als die Freiheit missen. Und Elektra fühlt sich wie eine *verachtete Fremde*, weil sie das Haus des Vaters *verwaltet*. Denn sie hat ein Recht auf Muße, die das Erbteil des Freien ist. Freilich muß er's erwerben, um es zu besitzen. *Gebiert* doch, wie Sophokles sagt, die *ἑκουσία σχολή*, die willkürliche Muße, *nichts Edles;* sie macht aus dem Müßigen den Müßiggänger, und dem *steht Gott nicht bei*. Mag der sich in Brettspiel und Würfeln ein *Heilmittel des Müßigganges* suchen, der Muße des Freien gibt ein Gott den rechten Inhalt. Sei es, daß er ihn wie Teukros eine Kunst lehrt, deren man sich rühmen darf, weil sie nicht *βάναυσος* ist, sei es, daß er ihm im Freundeskreise mit dem *blühenden Kranz* und der *Lust voller Pokale* auch den *süßen Klang der Festflöten* gönnt. Denn dessen kann der Hellene, auch der salaminische Kriegsmann im Troerlande, nicht entraten. Darum flucht er selbst im Angesichte des toten Herrn jenem, der zuerst *Hellas den furchtbaren Brauch allvertilgender Wehr lehrte*. Wäre ich doch fort von dem *traurigen* Troja und dem *heiligen* Athen nahe! Wo nach den Worten des herrlichsten Preisliedes, das je ein Dichter seiner Heimat gesungen hat, *der begeisterte Freudengott Dionysos stets hereinzieht, im Chor göttlicher Ammen schwärmend*, im Lande, das *auch die Chöre der Musen nie verschmähten noch Kythere mit goldenen Zügeln*, wo zum *Schrecken der*

Feindesspeere der heilige Ölbaum als *φύτευμα αὐτόποιον* blüht, ein Symbol der Kraft, die dem glücklichen Athen „von selbst", aus seiner Freiheit und Muße erwächst.

In schwärmerischer Vorliebe für Athen steht E u r i p i d e s dem *φιλαθήναιος* Sophokles nicht nach, wenn er auch sein Leben in dem makedonischen Weimar beschlossen hat. Denn Athen ist die *πόλις εὖ χαρίτων ἔχουσα*, und Euripides kann *μετ' ἀμουσίας* nicht leben. Oft genug spricht er von dem *glänzenden*, dem *glücklichen* Athen, und seinem Hymnus auf das *Volk des Erechtheus, von ew'gem Glück umstrahlt*, fehlt die innere Wärme jedenfalls nicht. *Der seligen Götter Kinder* heißen die Bewohner des *heiligen* Landes, die *stets durch den lautersten Glanz des Äthers wandeln in Wonne*. Denn der *σοφία* hat Kypris die *ἔρωτες* beigesellt, die *zu jeglicher Tugend mitwirken;* so tritt zum Können das Wollen. Doch keine Begeisterung ohne Freiheit. Darum haßt nicht bloß der Weise jeden Zwang als *knechtisch*, der Freie überhaupt *vermag nichts, wenn er bedürftig ist*. Und was vermag er sonst? Ein Fragment, worin der Dichter seinem Lehrer Anaxagoras ein Denkmal setzt, lautet *Selig, wer der Forschung Kunst gewonnen hat; er drängt nicht zu der Bürger Not und zu ungerechten Werken, sondern betrachtet der unsterblichen Natur nie alternde Ordnung, wozu sie entstanden, wodurch und wie. Bei solchen weilt nie der Gedanke an häßliche Taten.* Der höchsten Potenz des Könnens wird die Krone des höchsten Glückes gegeben. Und der sie gewinnt, der Forscher, ist der Mann der Muße, die zur Kunst, zum Berufe gemacht ist. Er steht allein auf seiner Höhe, nicht weil er nichts gemein hat mit den Vielen, sondern nur glücklicher als sie. Denn die Muße ist der Menschen *Liebstes*, sagt Jon. Freilich fehlt neben Amphion auch ein Zethos nicht; aber die Fragmente der Antiope lassen keinen Zweifel darüber, wer von beiden Dichter und Publikum für sich hatte. Der *heißhungrige* Zethos, der die Muse *faul* nennt, soll nur nach Theben gehen, wo es *billigeres* Brot gibt: der *μουσικώτατος* Amphion gehört in die Stadt der Kekropiden, die *von der Luft leben*. Denn er hat es den Athenern aus der Seele gesprochen *Wer viel sich plagt, ohne es zu brauchen, ist ein Tor, da er doch in Muße wonniglich leben kann.* Und dem Dichter des *ὅτι καλὸν φίλον ἀεί* ist er gewiß der rechte Mann, wenn er mit dem *πειρᾶσθαι τῶν καλῶν* der Muße des Begüterten den Inhalt gibt. Einen anderen, wie ihn Phaidra kennt. Auch sie zählt die Muße zu den *Freuden des Lebens*, neben den *langen Unterhaltungen*, die sie — echt weiblich — an erster Stelle nennt; aber sie muß sie doch ein *τερπνὸν κακόν* nennen. Denn sie liebt ihren Stiefsohn Hippolytos und darf doch der *echten Scham* nicht bar erscheinen; also ist ihr das träumerische Minnen ihrer Muße wohl „süß", aber auch „ein Gift", da es das Übel nur schlimmer macht. Sie liebt und fürchtet zugleich die Muße, weil sie an sich erfahren hat, was ein Danaefragment ausspricht *Die Liebe ist ein müßig Ding, und Müßigen wohnt sie ein*. Das gilt natürlich in erster Linie für die Frau, die Euripides wahrer Muße überhaupt nicht für fähig hält: *παῦρον δὲ γένος (μίαν ἐν πολλαῖς εὕροις ἂν ἴσως) οὐκ ἀπόμουσον τὸ γυναικῶν*. Wie denn auch nur eine Frau vor übermäßiger Bildung warnen kann, weil mit ihr *des Wirkens Trieb erlischt*.

Zur *σχολή* führt der Weg nur durch ein *σωφρόνως τραφῆναι*, durch *Ringerplatz und Reigentanz und das Feld der Musenkunst*. So will sie denn auch A r i s t o p h a n e s, der Wortführer der *καλοὶ κἀγαθοί*, für das *Volk des Marktes* und die Bauern, *Liebhaber sauren Schweißes*, im Ernste nicht in Anspruch nehmen. Zwar läßt er es dem Philokleon durch seinen Sohn vordozieren *Verordnete man, daß jegliche (tributpflichtige) Stadt nur zwanzig beköstigen müßte, so schwelgten die zwei Myriaden des Volks durchweg in gebratenen Hasen . . . . . und genössen*

das Leben, athenischen Lands und von Marathon würdig des Siegsmals: aber er tut es nur, um Herrn Demos über seine Freunde, die uneigennützigen Demagogen, aufzuklären und zu zeigen, daß das Volk, mit den lumpigen drei Obolen des Richtersoldes zufrieden, sich neun Zehntel der Staatseinnahmen vorenthalten lasse. Zwar soll auch der angesäuselte Dikaiopolis, welcher mit den beiden *Goldchen* im Arm die Muße seines Separatfriedens in seiner Art genießt, als der Vernünftige erscheinen und der schwerverwundete Eisenfresser Lamachos daneben die komische Figur abgeben: im Ernste aber will Aristophanes nur der allgemeinen Übersättigung an der freudlosen Kriegsnot Ausdruck geben und dem Frieden das Wort reden, der dem Landmann seine Arbeit, freilich auch seine ländlichen Dionysien wiederbringen soll. Denn ein Recht auf Daseinsfreude und Lebensgenuß hat das ganze Volk; darum gilt auch die Verheißung der Vögel *Stets bieten wir euch Macht, Reichtumswohl, Glück, Wonne, Gedeihn, friedfertige Zeit, Scherz, Jugend, Gesang, Lust, Reigenmusik, ja Milch von dem Huhn* allen ohne Ausnahme. Aber für jene, die nicht *καλοὶ κἀγαθοί* sind, hat am letzten Ende doch Frau Penia recht, mag es auch Chremylos nicht gestehen wollen, daß er ihr im Innern recht gibt: Die Armut, die den *Handkünstler* zur Arbeit zwingt, macht gesund an Leib und Seele, durch Plutos würde er zum gichtbrüchigen Schwelger erschlaffen. Der *Mann vom Markte* ist eben nicht erzogen, also nicht reif für die Muße. Das hat er gezeigt, noch ehe Plutos sich sehend geschlafen hat. Denn er ist zum Richtersüchtling oder Sykophanten geworden. Und nun mag Hassekleon seinem Vater ein Leben in eitel Wonne bieten, wenn er von seinem Richten ließe, der Alte will nicht *behaglich leben.* Und gar der Sykophant: dem gilt ein *ruhiges Dasein, frei von Plack und müßig,* gleich dem Leben *eines Schafs.* Da scheint doch des Landmanns *herrlich* Leben, *so müßig hingestreckt, umsummt von Bienen, schafumblökt und ölumträuft,* der Muße näher zu kommen. Aber im Grunde entsetzt sich der Dichter, der seinen *καλὸς κἀγαθός* die Turnbahn *glänzend* durchfliegen läßt, auch vor dem *schlumpampigen, ungewaschenen* Bauern, und er sieht ihn nur dann gerne mit dem Nachbar feiern, wenn es *schlechterdings unmöglich ist, Wein zu blatten oder aufzuharken, weil ja pfützenaß das Ackerland.* Sonst aber ist er der beste Freund der *γεωργοί,* schon deshalb, weil sie allein mit den *Gerechten* den Frieden sehnlichst herbeiwünschen. Und den Frieden nach außen braucht der Edel-schöne nicht weniger als die *ἀπραγμοσύνη* im Innern des Staates. Um nach einem *τόπος ἀπράγμων* zu pilgern, schütteln Hans Hoffegut und Beschwatzefreund den Staub Athens von ihren Füßen, und das neugegründete Wolkenkuckucksheim wird bald überlaufen, weil in ihm außer *Σοφία, Πόθος, ἀμβρόσιαι Χάριτες* auch die *trauliche Ruhe* eine Stätte gefunden hat. Das sind die Voraussetzungen, unter denen der Edel-schöne seiner Muße leben kann und soll. Nicht etwa in neumodischer Art als blasser Grübler und *hirnverrückter* Phrasendrescher: dann wäre er ein nichtsnutziger Müßiggänger. Sondern nach der Väter schönem Brauch, den des Dichters Wort verherrlicht *Plutos streut den allerreichsten Segen aus, wofern er anstellt Musenspiel und Turnerspiel.* Denn *glücklich waren fürwahr ihr, die damals lebten zur Zeit der Ahnen,* ruft der Chor, nachdem der *λόγος δίκαιος* dem Pheidippides den *gerechten* Weg gewiesen hat. Den Weg vom Markte zum Gymnasion, zur Akademeia, die er *blühend im Glanz der Gesundheit* betritt und mit *hochwölbiger Brust, frischfarbiger Haut* verläßt, *duftend von Muße.*

Der attische Komödiendichter steht kraft seines Berufes dem Volksleben näher als der Geschichtschreiber, zumal wenn dieser Herodot, also ein *μυθολόγος* ist. Gewiß triumphiert in der *ἱστορίης ἀπόδεξις* die Idee der Freiheit über das knechtische Barbarentum, ohne Zweifel wird

Herodot der *ἐλευθερία* als dem hellenischen Lebensprinzip gerecht, wenn er mit Sperthias und Bulis dem Hydarnes zuruft *Hättest du die Freiheit gekostet, du rietest uns, sie nicht nur mit Speeren zu verteidigen, sondern sogar mit Beilen*: aber die griechische Muße hat er als nationales Eigenprodukt doch nicht zu würdigen gewußt. Sonst hätte er die echt hellenische Geringschätzung berufsmäßiger Arbeit nicht importiert sein lassen und die Banausenhasser nicht in einem Atemzuge mit jenen Barbaren genannt, denen das gewerbliche Handwerk verächtlich erscheint, weil ihnen das Kriegshandwerk alles gilt. Auch hätte Solon seinen *νόμος ἀργίας* nicht dem Amasis abzusehen brauchen. Jenem Amasis, der, weil er selbst einmal (und sicherlich nicht er allein) die Kosten eines lustigen Privatlebens aus den Taschen anderer zu bestreiten verstanden hatte, sich als König veranlaßt sah, den Nachweis *rechtmäßigen Lebensgutes* von seinen Untertanen zu fordern. Ein solcher *νόμος ἀργίας* kann nicht Vorbild des griechischen gewesen sein, eher — sein ägyptisch zugestutztes Duplikat. Denn der Regierungsantritt des Amasis fällt ein halbes Jahrhundert nach Drakon, 25 Jahre nach der Gesetzgebung Solons, und der Freund des Polykrates ist ein *φιλέλλην* wie wenige gewesen. Zeigt doch auch seine von den Stützen des Thrones getadelte Lebensführung, daß er hellenische Muße gekannt und sie, freilich etwas barbarisch umgewertet, gepflegt hat. Hellenische Werte aber haben auch sonst in Ägypten Eingang gefunden trotz des *Ἑλληνικοῖσι δὲ νομαίοισι φεύγουσι χρᾶσθαι*. Herodot selbst erwähnt gymnische Agone in Chemmis; und was ist hellenischer als der Agon, das Lieblingskind der Muße? Aus dem natürlichen Bestreben geboren, die durch spontane Tätigkeit ausgelösten Kräfte bis zur höchsten Potenz zu entfalten, ist der griechische Agon ohne die *σχολή*, ebenso aber auch die hellenische Muße ohne den Agon undenkbar. Und weil dem so ist, weil der Agon seine Wurzeln in der Muße hat, darum befriedigt er wie jedes echte Spiel durch sich selbst. Er kann der Preise, wie sie mit uns jedes Volk der Arbeit kennt, entraten und die Olympiakämpfer für ein Training von wenigstens zehn Monaten mit dem Zweige des wilden Ölbaums belohnen. Das konnten Barbaren nicht verstehen. Und wenn sie nicht so töricht waren, darüber zu spotten, dann empfanden sie ein Grauen davor wie jener Tigranes, der das Wort sprach *Wehe, Mardonios, gegen was für Männer führst du uns in den Kampf, die nicht um Güter wettkämpfen, sondern um die Tugend!*

Der Herr der Welt war wirklich den hellenischen Agonisten unterlegen. Und nun ließ, wie Aristoteles sagt, der wachsende Wohlstand den Sieger reichere Muße finden, so daß er sich, gehoben durch das stolze Bewußtsein seiner überlegenen Stärke, jedes Feld des Wissens erschloß. Es hieße Eulen nach Athen tragen, wollte man an der Literatur und Kunst dieser Epoche die Kraft hellenischer Muße dartun. Ein perikleisches Athen hat es nur einmal in der Weltgeschichte gegeben. Und auch nur einen Perikles. Freilich als Staatsmann war Themistokles größer. Aber er war im Grunde kein ganzer Hellene; auch darum mußte er Kimon das Feld räumen. Ein Mann, der im Dienste des Staates ein Vermögen erworben hatte, der die *μουσική* nicht gelernt hatte, konnte einem siegreichen Athen nicht Führer sein, schon weil er kein Mann der Muße war. Da war der Olympier doch ein anderer. Das Materielle reichte an ihn nicht heran (die Verwaltung seines Vermögens lag in den Händen des treuen Euangelos), und so übte er seine reine staatsmännische Tätigkeit in Muße aus. Was er aber von der Muße als Erholung gehalten, wie er sie gestaltet hat, das sagen die Namen Sophokles, Herodot, Pheidias, Anaxagoras, Aspasia. Allerdings war er zu ernst, um an Schmausereien und Gelagen teilzunehmen: aber nur, wer die Muße liebt, kann wie er aus

Freude am philosophischen Gespräch einen ganzen Tag über Quisquilien disputieren. Darin liegt auch nicht zum wenigsten das Geheimnis seiner hinreißenden Persönlichkeit, daß er dem Volke, zu dem er sprach, homogen war. Wenn er bei den jährlichen Panathenaien den musischen Agon eingeführt und dafür das Odeion gebaut hat, wenn er es gewesen ist, wie man glauben darf, der auch die Lenaien der Tragödie erschlossen hat, wenn seit seiner Zeit die Chöre allein für die staatlichen Feste an 2000 Männer und Knaben in Anspruch genommen haben, so sind das sprechende Beweise dafür, wie er sein Athen verstanden hat. Der sprechendste Beweis aber ist und bleibt der Epitaphios bei Thukydides, und dieser ist ein Hymnus auf die Freiheit und — die Muße. Ohne daß dabei das Wort *σχολή* fällt. Denn was ist das *ἀνειμένως διαιτᾶσθαι*, das Athen dem Drill der Spartaner entgegensetzt, anders als ein Leben in freier Muße? Was soll die *ῥᾳθυμία*, um die sich die Stadt beneiden lassen kann, weil sie den Erfolg für sich hat, anders sein als die im Gegensatz zur *πόνων μελέτη* pointierte Muße? Was anders will das *πιστεύειν τῷ ἀφ' ἡμῶν αὐτῶν ἐς τὰ ἔργα εὐψύχῳ* und die *τρόπων ἀνδρεία*, die statt der *Gesetze* den Bürger der Gefahr entgegenführt, sagen, als daß die Wurzeln athenischer Kraft in der Muße liegen, die keinen äußeren Zwang kennt? Spricht Perikles nicht von den *sehr vielen Erholungen*, die sich das Volk der Muße *mit Bedacht* geschaffen hat? Und ist nicht auch für das *φιλοκαλεῖν* und *φιλοσοφεῖν* Muße die erste Bedingung? Hätte Athen die *παίδευσις τῆς Ἑλλάδος* werden können, wenn nicht die Muße seinen Jüngling und Mann befähigte, *eine sich selbst genügende* Persönlichkeit auszubilden, die sich *nach den verschiedensten Seiten des Lebens* und *mit allen Reizen der Anmut äußerst gewandt* zu betätigen vermag? Warum ist es in Athen *schimpflich*, nicht arm zu sein, aber arm zu bleiben? Weil die Armut den Bürger der Muße, seiner nationalen Aufgabe entzieht. Denn der Staat hat einen Anspruch auf die Muße des Bürgers; wer in Athen keinen Anteil nimmt am Leben des Staates, verfällt dem Schimpf, *unnütz* zu sein.

Daß umgekehrt auch der Bürger, dem die eigenen Mittel eine freie Lebensführung nicht verstatteten, die Mittel des Staates glaubte für seine Muße in Anspruch nehmen zu dürfen und daß er diesen Anspruch, seitdem die Tribute der Bundesgenossen den Staatssäckel füllten, mehr und mehr durchzusetzen gewußt hat, ist genugsam bekannt. Aristoteles schätzt an einer Stelle der *πολιτεία Ἀθηναίων* die Zahl der vom Staate Unterhaltenen auf über 20 000. Und dabei ist zu dem *μισθὸς στρατιωτικός, δικαστικός, βουλευτικός* noch der *ἐκκλησιαστικός* hinzugekommen, vom *θεωρικόν* ganz zu schweigen. Freilich, nicht jedem genügten die Obolen, die sich so zusammenfanden. Wer nach der Muße des Wohlstandes Verlangen trug und sein Glück schnell machen wollte, der ließ sich wohl anwerben und folgte fremden Fahnen. Er konnte es zur Zeit des jüngeren Kyros um so eher tun, als die *ἐλευθερία* aus dem sozial-politischen Begriff mehr und mehr der Name für einen, wie es sehr zum Troste schien, unveräußerlichen, unverlierbaren Habitus geworden war. Denn nur so ist es zu erklären, daß in derselben Anabasis, die den prügelnden Klearch mit der *βακτηρία* so drastisch gezeichnet hat, in der Xenophon als Athener es nicht wagen darf, das Oberkommando zu übernehmen, und die rachedürstenden Byzanzstürmer vor dem Menetekel „Sparta!" lammfromm abziehen, daß in dieser selben Anabasis der Prätendent auf die Tiara seine Söldner um die *Freiheit* beneiden kann, für die er *alles hingeben möchte*. Und worin äußert sich diese hellenische *Freiheit*, wenn man doch an die lockere Disziplin im Ernste nicht wird denken wollen? In der Art, wie diese Männer vom Kommiß ihre Muße genießen. Nach elf Monaten unsäglicher Mühen haben sie

Trapezunt erreicht: und was tun sie, nachdem die Dankopfer verraucht sind? Sie veranstalten einen Agon und fühlen sich bei Wettlauf und Pankration wieder als freie Hellenen. Das vermögen nur Palaistra und Gymnasion als Schule der Muße und im Verein mit der *γυμναστική* die *μουσική*, zu deren Jüngern sich gleich der erste Redner darnach durch eine Reminiszenz an Homer bekennt. Als Agesilaos, so lesen wir in den Hellenika, vor der Schlacht am Paktolos sein neues Truppenaufgebot bis zum Angriff auf Sardeis in Jonien zusammenhält, da weiß er der Muße des Heeres kein besseres, seinen eigenen Absichten und den Wünschen der Soldaten mehr entsprechendes Ziel zu setzen als Kampfpreise. Und nun kann sich das Volk von Ephesos Tag für Tag an dem Anblicke der Krieger erbauen, die bekränzt aus den Gymnasien heimkehren. Man braucht neben diesen Bericht nur die Kapuzinerpredigt zu halten, um zu begreifen, welcher Wirkungen die Erziehung zur Muße noch in der Zeit des Niederganges fähig ist. Hier glauben wir Xenophon; nicht aber, wenn er in der *Κύρου παιδεία* hellenisches Gewächs auf Barbarenboden verpflanzt. Denn der ältere Kyros will des Glückes seiner Macht nicht froh werden, solange er das *σχολὴν ἔχειν ἀμφ' αὐτόν* entbehrt. Ja noch mehr: das Interesse des Staates erfordert nach Kyros-Xenophon die Muße des Herrschers und seiner Gehilfen. Also Arbeitsteilung und Dezentralisation der Aufsicht: *so schaffte er Muße sich selbst und seiner Umgebung.* Und wie es von Kyros heißt *Er meinte, daß es zunächst der Muße bedürfe, wenn er imstande sein solle, für das Beste zu sorgen*, so läßt Xenophon auch die Nächsten am Throne in ihrer Auffassung der Muße von hellenischem Geiste durchdrungen sein. Denn Chrysantas, der für alle hohen Würdenträger spricht, will den Freien daran erkennen, daß er im Gegensatz zu dem gezwungen tätigen Sklaven aus eigenem Antriebe das vollbringt, *was am wertvollsten erscheint.*

In dem *ἀνειμένως διαιτᾶσθαι* hatte Perikles, erfüllt von dem Glauben an sein Volk, den unversiegbaren Born der nationalen Kraft gepriesen, und noch keine hundert Jahre später muß D e m o s t h e n e s seinen Mitbürgern immer wieder die bittere Wahrheit sagen, daß sie die *Muße und Ruhe* mit der allgemeinen Verachtung erkauften. Dazwischen liegt der Untergang der athenischen Herrlichkeit. Denn mag auch Demosthenes sein echtes Pathos an dem überkommenen Begriff der *ἐλευθερωτάτη πόλις* Athen entzünden, mag er es immer wieder betonen, daß seine Athener die geborenen Vorkämpfer der Freiheit seien: Athen hat dienen gelernt. Und darum ist auf die Dauer auch seine Muße nicht die perikleische geblieben. Die Verbindung der *σχολή* mit der *ῥᾳθυμία* und *ῥαστώνη* ist immer enger, die Nachbarschaft des *ἀργεῖν* dem *σχολάζειν* immer gefährlicher geworden, und schließlich müssen die müßigen Athener sich den herben Vorwurf gefallen lassen, ihr ganzes Unglück verschuldet zu haben *τῷ πάντων ἀργότατ' αὐτοὶ διακεῖσθαι.* Freilich, das Recht auf Muße will auch Demosthenes seinem Volke nicht aberkennen, so wenig, wie er den Glauben an die Freiheit aufgeben mag. Aber er will hier wie überall im Staate, besonders bei den Ausgaben, Ordnung an Stelle der Unordnung setzen. Unter der Voraussetzung, daß *man der Ruhe pflegen dürfe*, soll jeder davon befreit sein, *aus Not etwas Ungeziemendes tun zu müssen.* Denn *wie die Beschäftigungen der Menschen sind, so ist auch notwendig ihre Gesinnung;* der freien Gesinnung aber kann nur die zwanglose Tätigkeit der Muße entsprechen.

Gewinnbringende, aus der Not geborene Arbeit erzeugt unfreien Sinn. Ihr bleibt das Odium, auch wenn das Gesetz sie schützen will. So wird denn wohl die von Demosthenes erwähnte Bestimmung, die jeden mit einer Anklage wegen Schmähung bedrohte, der über das öffentliche Arbeiten eines Bürgers ein verächtliches oder tadelndes Wort sprach, sich

besser auf dem Papier ausgenommen als in der Praxis bewährt haben. Und das ist doch deutlich: ob die athenische Demokratie, wie Aischines berichtet, für die *τεχνῖται* eine gesetzliche Garantie als nötig erachtet, daß sie von der Rednerbühne nicht ausgeschlossen sein sollen, oder ob das Gesetz in Theben den Zutritt zu den öffentlichen Ämtern davon abhängig macht, daß der Bewerber seit zehn Jahren keiner gewinnbringenden Beschäftigung nachgegangen ist, der Ursprung dieser gesetzlichen Bestimmungen für oder gegen die Arbeit ist derselbe: er liegt in der nationalen Bedeutung der Muße.

Die Muße, welche Demosthenes bekämpfen muß, erschien uns eine andere als jene, die Perikles verherrlicht hat. Ein Grund des Wandels, der sich in der Zwischenzeit vollzogen hat, ist bereits angedeutet worden: in der *ἐλευθερία*, mit der auch sie fast zu einem ethischen Begriff geworden war, verlor die *σχολή* ihren stärksten Rückhalt. Aber auch der neue Geist der S o p h i s t i k und B e r e d s a m k e i t tat das Seine, das alte Erbgut umzuwerten. Der *λόγος δίκαιος* bei Aristophanes weiß mit dem Untergange der alten Zeit auch das Schicksal der echten Muße besiegelt. Denn der *ἄδικος* perhorresziert nicht bloß die kalten Bäder, er setzt an die Stelle der gymnisch-musischen Bildung und des darauf beruhenden *σωφρόνως ζῆν* die sophistische Dialektik und ein nur auf Vorteil gerichtetes Leben. Und wenn auch Isokrates, der im Panegyrikos die Fähigkeit der Rede als wichtigste Aufgabe der *μουσικὴ* Erziehung hinstellt, das *λέγειν* anders auffaßt als die Sophisten, die Grundlage der nationalen Bildung und damit auch die der *σχολή* bleibt verschoben. Aus der freien Muße der Väter, die für Körper und Geist ein Gleiches übrig hatte, wird die *σχολή* unter dem Einfluss des lehrplanmäßigen Betriebes der Sophistik und Beredsamkeit einseitig zu dem umgestaltet, was dann in „schola“, „Schule“ fortlebt.

Wenn die Eigenart eines jeden Dinges immer in seiner vollkommensten Form am deutlichsten sich ausprägt, so müssen Sokrates, Platon und Aristoteles die Kronzeugen für die hellenische Muße sein. Und in der Tat, der S o k r a t e s Xenophons erscheint geradezu als Verkörperung der echten *σχολή*. Jener Muße, die das gewinnsüchtige Erwerben verschmäht, weil es unfrei macht, und die Freiheit dem *πράττειν τὰ βέλτιστα* gleichsetzt, die das banausische Handwerk verwirft, da es mit dem Körper die Seele schwächt, und dem schimpflichen Müßiggange das selbstgewollte Arbeiten an der eigenen Vervollkommnung und der *καλοκἀγαθία* der Freunde entgegenstellt, die die knechtischen und knechtenden *ἡδοναί* verachtet und in dem Bewußtsein, sich selbst und die Freunde besser zu machen, die sichere *εὐδαιμονία* sucht, ohne doch die Selbstbeherrschung asketisch zu übertreiben und Scherz und Kurzweil beim Becher zu meiden, die jeden äußeren Zwang überwindet und dem inneren sich freudig unterwirft. Es versteht sich von selbst, daß Sokrates auch in der Auffassung der Muße von jeder Engherzigkeit, jedem Vorurteil frei ist. Da klagt ihm Aristarch, daß er sein von Schwestern, Nichten und Muhmen volles Haus nicht ernähren könne. Weil sie *frei* erzogen seien, dürften sie nicht arbeiten? Es sei töricht, nicht verwerten zu wollen, was man gelernt habe; und die Frauen verstünden ja das Kleidermachen. Freilich, es handelt sich dabei um Frauen, die nicht dem Staate, den Freunden und sich selbst gehören; und wenn sie, fleißig geworden, es wagen, dem Hausherrn die *ἀργία* vorzuwerfen, so sind sie durch die Fabel von dem Hunde und den Schafen in ihre Schranken zu weisen. Aber auch Eutheros soll sich nicht aus Scheu vor der *Knechtschaft* bedenken, eine Verwalterstelle anzunehmen; denn die, die das Staatseigentum verwalteten, gölten darum nicht für knechtischer, sondern

für freier. Daß diese Begründung nicht stichhaltig ist, wissen wir so gut wie Sokrates. Aber Sokrates kennt das Leben, und dem Manne, den er vor sich hat, sitzt das Messer an der Kehle. Heute kann er sich wohl, ohne ein ganzer Knecht zu sein, durch körperliche Arbeit sein Brot verdienen: aber, wenn er alt ist? Es ist ein Zugeständnis, das der Beruf des Freien dem Leben machen muß. Und warum soll es nicht auch gemacht werden, da doch kein sittliches *αἰσχρόν* in Frage steht? Ähnlich liegt es bei Ischomachos im Oikonomikos. Warum soll der Mann nicht als tüchtiger Agrarier ein Vermögen erwerben, wenn es doch in Ehren und ohne banausische Betriebsamkeit geschieht, wenn er seinen Überfluß in den Dienst des Staates und der Freunde stellen will, wenn er sonst ein *καλὸς κἀγαθός* ist? Entbehrt er doch auch der Muße nicht, sich mit Sokrates gründlich auszusprechen, da er das Haus durch die Frau, das Feld durch den Verwalter wohl versorgt weiß. Antisthenes allerdings, der Sokratiker, ist erst zufrieden, wenn er *mit Sokrates in Muße den Tag zubringen* kann. Denn ihm und dem Meister ist die Muße *das köstlichste Gut.* Wie man demgegenüber es hat zulassen können, daß die sokratische Definition der *σχολή* durch ein geringes Versehen der Überlieferung in ihr Gegenteil verkehrt wird, ist kaum zu verstehen. Sie steht in den Memorabilien III, 9, 9 und lautet in der bisherigen Fassung *Bei Erwägung dessen, was Muße sei, sagte er, er finde zwar, daß die meisten etwas täten; denn auch die das Brettspiel Spielenden und die Possenreißer täten etwas; von allen diesen aber sagte er, daß sie Muße hätten; denn es sei ihnen vergönnt, an Besseres als dieses zu gehen. Dagegen von dem Besseren zu dem Schlechteren überzugehen, dazu habe niemand Muße; wenn es einer doch tue, von dem sagte er, daß er übel daran tue, da er keine Muße dazu habe.* Es hieße die sokratische Muße entwürdigen, wollte man über die Ungereimtheiten einer solchen Definition lange reden. In der Mitte ist statt *πάντας δὲ τούτους ἔφη σχολάζειν* zu lesen *πάντας δὲ τούτους οὐκ ἔφη σχολάζειν*, und dann lautet die Stelle anders *Bei Erwägung dessen, was Muße sei, sagte er, er finde zwar, daß die meisten etwas täten; denn auch die das Brettspiel Spielenden und die Possenreißer täten etwas; von allen diesen aber sagte er, daß sie nicht der Muße pflegten; denn es sei ihnen vergönnt, an Besseres als dieses zu gehen. Niemand aber pflege der Muße, um vom Besseren zum Schlechteren überzugehen; wenn es einer doch tue, von dem sagte er, daß er, während er Unmuße habe, schlecht daran tue.* Was heißt demnach der Muße pflegen? Das Beste tun. Denn nur, wer das Beste tut, kann nichts Besseres tun. Und nun denken wir daran, daß auch das *ἐλεύθερον* definiert wurde als *πράττειν τὰ βέλτιστα.* Also sind Freiheit und Muße verschiedene Bezeichnungen für denselben Begriff, der einmal von der ethischen, das andere Mal von der sozialen Seite aufgefaßt wird. Und auch als politischer Wert erscheint die *σχολή*, wenn das Wort im Sinne des Meisters zur Tat wird. Denn Sokrates darf um seiner Muße willen die Speisung im Prytaneion für sich beantragen; er hat dem Staate gedient, ohne daß er Staatsgeschäfte trieb. Wenn auch der Dreiobolenrichter ihn als Staatsfeind schuldig spricht: ihm gibt ein anderes die Gewißheit, die höchste Ehrung des Staatsbürgers verdient zu haben, das Bekenntnis seiner jungen Freunde, die die Mühe des Meisters mit dem Worte lohnen *Das rechte Maß zum Anhören solcher Unterredungen ist für Verständige das ganze Leben.*

Auch der Philosoph des platonischen Idealstaates leiht seine Kraft dem Gemeinwesen, aber in ganz anderer Weise: als Herrscher, nur gezwungen und nur für eine kleine Weile. Er vertauscht ungern das Licht der wahren Welt mit dem Dunkel der Höhlenbewohner und erhofft als Preis für sein kurzes Herrscheramt die Rückkehr zu den Ideen. Das Leben im

Reiche der Ideen ist die höchste Form, zu der der Hellene seine Muße auszugestalten gewußt hat. Es ist die restlose Hingebung an das Göttliche im Menschen, an die Vernunft. Das vielköpfige Gezücht des Begehrlichen ist niedergerungen, der Löwe *θυμός* gezähmt, der innere Mensch ist des ganzen Herr geworden. Alles Sterbliche, Unwirkliche liegt hinter ihm. Für die Notdurft des Lebens sorgt der dritte Stand; das ist er seinen Herrschern schuldig. Kein Gut, kein Geld. Reichtum, der *Schwelgerei und Müßiggang und Neuerungssucht erzeugt*, ist mit der Armut, die *neben der Neuerungssucht gemeinen Sinn und schlechtes Tun* gebiert, durch die Gütergemeinschaft des Landes verwiesen. Das Band der Familie ist zerrissen. An die Stelle der Gattenliebe tritt Weibergemeinschaft und staatliche Zuchtwahl, die Elternliebe ist gegenstandslos, wo der Vater sein Kind nicht kennt. Auch die lästige Fessel des Leibes, der *unzählige Abhaltungen schafft*, ist, soweit möglich, abgestreift; sorgfältigste Erziehung hat *dem Streben nach Weisheit ein Werkzeug zugerichtet.* Wie auch die Seele zum Schauen des vollen Sonnenlichtes lange hat vorbereitet werden müssen: über die Musik und Gymnastik hinaus durch die Mathematik, Mechanik, Astronomie und Akustik bis zum Schlußstein der höchsten Wissenschaft, der Dialektik, der wieder noch als letztes Glied der Kette langjährige praktische Bewährung sich anschließt. Dies alles unter der Voraussetzung, daß die glücklichste Anlage des Kindes seine Bestimmung zum höchsten Berufe rechtfertigt. Dabei fällt es nicht ins Gewicht, daß gerade dem goldenen Nachwuchs ein natürliches Widerstreben gegen die *Ordnung, Ruhe und Sicherheit* des philosophischen Lebens eignet. Die rechte Erziehung wird hier wie immer alles erreichen. Aber nur die rechte: die vor allem, soweit der Intellekt des Lernenden in Frage kommt, das Dogma glaubt *οὐδὲν μάθημα μετὰ δουλείας τὸν ἐλεύθερον χρὴ μανθάνειν*, weil *in der Seele kein gewaltsam aufgedrungenes Wissen haftet.* Den Lehrjahren folgt erst spät die Reife; aber sie lohnt auch mit dem wahren, dem einzigen Glück. Denn *nur wirklich mit Wirklichem sich zu sättigen* gewährt Befriedigung, und *das für jeden Beste ist auch das ihm Angenehmste.* Der Tod aber hat keinen Stachel für jene, die, *schon im Leben nach den Inseln der Seligen sich versetzt wähnend, ohne Nötigung alles Tuns sich enthalten.* Denn es hat ja *der große Brettspieler kein anderes Geschäft, als die besser werdende Sinnesart an einen besseren, die sich verschlimmernde Sinnesart an einen schlimmeren Platz zu versetzen, wie sich's für jeden einzelnen Fall gebührt, damit sie das ihr zukommende Los empfange.* Und dem Entzücken derer *aus dem Himmel*, die nach der tausendjährigen Wanderung *von ihrem Wohlleben berichteten und dem unbeschreiblich Schönen, das sie erblickt*, durfte der von den Toten wiedererstandene Er lauschen. Doch das sind wenige, die allerwenigsten: und die Masse des Volkes? Sie muß zufrieden sein, wenn sie mit dem Schimpfe des Banausentums das Recht erkauft, von den Philosophen, also der Vernunft sich beherrschen zu lassen. So verspürt der dritte Stand wenigstens mittelbar einen Hauch des Göttlichen. Denn das ist die Absicht der geordneten Herrschaft: nicht, wie Thrasymachos sagt, den Vorteil des Stärkeren wahrzunehmen, sondern dem, *dessen bester Teil von Natur schwach ist*, der *das Göttliche und Verständige nicht als ein sich Verwandtes in sich trägt*, diesem *von außen her* die Herrschaft der Vernunft zu vermitteln. Warum? *Weil es für jeden besser ist, von dem Göttlichen und Verständigen sich beherrschen zu lassen.* Und mit welcher Wirkung für ihn? Des wahren Glückes kann er doch nicht teilhaftig werden, und sonst gibt es kein Glück. Also nicht die Glückseligkeit des Volksganzen im Sinne der Glückseligkeit aller seiner Teile ist der Zweck des platonischen Idealstaates, sondern dieser Staat existiert im Grunde nur f ü r die Philosophen, wie er auch nur

durch sie besteht. Er muß ins Leben gerufen werden, weil nur in seinem Rahmen die planmäßige Erziehung zur Philosophie möglich ist. Und seine Aufgabe erfüllt er dann, wenn er jeden dazu Geborenen seiner höchsten Bestimmung entgegenführt und ihm eine freie Lebensführung gewährleistet. Darum muß das Volk der Ackerbürger und Handwerker seine Herrscher ernähren. Sein Lohn aber besteht einmal darin, daß es besser beherrscht wird als sonst in einem der wirklichen Staaten, sodann auch in der Hoffnung des kupfernen und eisernen Geschlechtes, goldhaltige Sprößlinge zu erzeugen und ihnen das wahre Leben zu gewinnen. Denn es gibt nur ein wahres Leben: die Muße des Philosophen.

Das ist der Theoretiker Platon auf seiner Höhe; aber die Wechselfälle des Lebens, das Alter haben auch ihn konzilianter gemacht, den *Göttlichen* den *Eintagsgeschöpfen* näher gebracht, und so sind erheblich nach dem Staat die Gesetze entstanden. Sie führen in eine ganz andere Welt. *Im Genuß der gleichen Freuden sollen Stadt und Bürger unverändert ihre Lebenszeit verharren und in möglichster Gleichheit unter sich ein angenehmes, glückliches Dasein führen:* in diesen Worten ist die Grundtendenz des Werkes ausgesprochen. Darum gibt es nur einen Stand, die Freien, denen die Fremden und die Sklaven als die Männer der Arbeit gegenüberstehen. Denn der Freie bedarf zu seinem Glücke in erster Linie der Muße. In dem zu gründenden Staat, heißt es, *verfügen die Leute über die meiste Muße und sind von einander unabhängig.* Jede berufliche Tätigkeit ist in dem Maße verpönt, daß die Stadtverwalter den diesem Grundgesetz Zuwiderhandelnden als Entarteten *durch Schmach und Schande aller Art bestrafen, bis sie ihn wieder in seine richtige Bahn gebracht haben.* Dabei gründet sich dieser Standpunkt des Gesetzgebers weniger auf eine prinzipielle Ablehnung der Unmuße als auf das praktische Moment ihrer nachteiligen Konsequenzen. Nicht, weil jeder Erwerb unvereinbar ist mit der Herrschaft des Göttlichen im Menschen, darf man nicht Krämer sein: an sich ist auch die *καπηλεία,* die den Ausgleich des Besitzes bezweckt, ein *φίλον καὶ ἀγαπητόν*; aber sie ist mißachtet und muß es bleiben, weil nur wenige Menschen im Gewinnen Maß zu halten vermögen. So entsteht aus dem Erwerben Habgier, und diese führt über den Reichtum zur Genußsucht, Üppigkeit und Feigheit, die abseits von dem durch die Vernunft gewählten Mittelwege der staatserhaltenden *ἀρετή* liegen. Ein anderes kommt hinzu. In den Gesetzen hat Platon den Standpunkt des Theoretikers aufgegeben, um als nationaler Reformator festen Boden unter seinen Füßen zu gewinnen. Das zeigt besonders auch das anerkennende Urteil der Nomoi über Athen im Gegensatz zu der schroffen Kritik, die in der Politeia der demokratischen *ἐλευθερία* zuteil geworden ist. Nur dort, in Athen, heißt es jetzt, seien die Leute *ohne Zwang, durch eigene Anlage* — man denkt unwillkürlich an den Epitaphios bei Thukydides — *durch göttliche Fügung wahrhaftig und ohne Kunst wackere Leute.* Wenn nun Platon für den neuen Staat die volle Muße der Freien als wichtigsten Grundsatz proklamiert, so tut er es sicher darum besonders gern, weil er sich in dieser entscheidenden Frage des Volkslebens mit dem gesamten Hellas, speziell seinem Athen eins weiß. Was aber soll der Inhalt der Muße sein? Will Platon wirklich Mann und Weib das Leben zubringen lassen *παίζοντα ὅτι καλλίστας παιδιάς*? Die Stelle steht im Zusammenhange jenes mehr als bitteren Wortes *Der Mensch — ein Spielzeug Gottes:* muß da nicht jede ernsthafte Auffassung des Lebens als Farce erscheinen? Aber Platon wird seiner Stimmung bald Herr, und der Abschluß *Verzeih mir ... Sei's dir denn zugegeben, daß unser Geschlecht nicht eitel Nichts ist, sondern eines gewissen Ernstes wert ist,* macht es deutlich, wie das Vorhergehende gemeint ist. Und nicht

nur eines gewissen Ernstes gilt dem Verfasser der Gesetze das Leben wert, sondern des höchsten, heiligsten Ernstes. Denn darin erkennen wir Platons wahre Meinung, wenn er der Muße des Freien in der *ἐπιμέλεια ἀρετῆς* eine Aufgabe stellt, die rechtschaffen zu lösen nicht einmal die Zeit von Tag und Nacht ausreiche. Mag es auch sonst für den Gesetzgeber schwer sein, genau abzugrenzen, was sich mit dem Stande der Freiheit verträgt und was seiner unwürdig ist, das unterliegt für Platon keinem Zweifel: es wäre unfrei, die ganze Nacht zu schlafen, sich nicht mit einer kürzeren Ruhezeit zu begnügen als der Unfreie. Bei aller Muße kein Müßiggang! Ein Hinweis auf die *trägen* Götter wäre Blasphemie; denn *Müßiggang stammt von der Feigheit*, und diese widerspricht der Tugend im allgemeinen wie der Tapferkeit im besonderen. Der Freie ist im Grunde so wenig Herr seiner Zeit, daß der Gesetzgeber über jede Stunde des Tages und zum Teil auch der Nacht zu verfügen hat. Freilich bleibt es bei diesem Grundsatz. Ein spezielles Programm wird nicht gegeben, wie auch der Begriff der *ἀρετή* nicht klargestellt wird. Jedenfalls ist sie eine andere als die der Politeia. Handelt es sich dort um ein inneres Verhältnis der Seelenteile, so erhebt sich die Tugend der Gesetze kaum über die populäre Auffassung. Und ist im Staate die wissenschaftliche Erkenntnis das Höchste, so steht hier die Erkenntnis der Götter im Sinne einer echten Frömmigkeit im Vordergrunde. Darum befremdet es nicht, daß Platon von eben jenen, denen die *ἐπιμέλεια ἀρετῆς* nicht einmal die Nachtruhe gönnt, an anderer Stelle sagt *θυσίαι δὲ καὶ ἑορταὶ καὶ χοροὶ πᾶσι μέλουσι διὰ βίου*. Gottesdienst und alles, was damit im Zusammenhange steht, ist eben nichts anderes als *ἐπιμέλεια ἀρετῆς*. Und daß wieder als Folge einer solchen Lebensführung sich für die Jugend die Gefahr sinnlicher Ausschreitungen ergibt und der Gesetzgeber bestrebt sein muß, zur Abwehr dieses Übels die geeigneten Maßnahmen zu treffen, ist auch zu verstehen.

Ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια Die Glückseligkeit ist tugendgemäße Tätigkeit: in diesen Worten spricht A r i s t o t e l e s den Grundgedanken seiner Ethik aus. Die nähere Ausführung des Satzes ergibt notwendig: Subjekt der Betätigung ist das Vorzüglichste in uns, also der *νοῦς*, Objekt diejenige Tugend, welche dieser vorzüglichsten Kraft eigentümlich ist. Die weitere Entwickelung des Gedankens führt zu dem Worte *δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι*. Was ist diese Muße, die der Glückseligkeit gleichgesetzt wird? Offenbar die reine Betätigung der Vernunft, das Leben in denkender Betrachtung. Und in der Tat, nur diese Glückseligkeit, die der Stagirite in so reichem Maße gekostet hat, kann ihm die *vollendete* sein. Denn die Tätigkeit der denkenden Vernunft ist nicht bloß als die Tätigkeit des Vorzüglichsten selbst die vorzüglichste, sie ist auch, sofern wir imstande sind, *anhaltender zu denken als irgend etwas zu tun*, die anhaltendste, sie ist ferner, da die Philosophie *wunderbare Genüsse reinster und sicherster Art* gewährt, die allererfreulichste. Auch die selbstgenugsamste; denn nur die Betrachtung des Weisen bedarf keines Objektes der Tätigkeit, das außerhalb des Subjektes liegt. Endlich ist nur hier das Ziel, also auch die mit dem erreichten Ziel verbundene Lust mit der Tätigkeit selbst gegeben, nur hier sind Mittel und Zweck in eins verschmolzen. Und das ist es gerade, was die Brücke schlägt von der reinen Vernunfttätigkeit zur Muße, die beide der Glückseligkeit gleichgesetzt werden. Denn auch die Muße trägt ihr *τέλος* in sich. Gegenüber dieser *θεωρητικὴ ἐνέργεια* der Muße werden nun die praktischen Tugenden, deren Feld der Krieg ist oder die Politik, folgerichtig *ἄσχολοι* genannt. Beim Kriege, den nur *Blutdürstige* um seiner selbst willen führen können, leuchtet das ohne weiteres ein. Aber auch der *βίος πολιτικός* ist im Grunde ein *ἄσχολος*, mag er

nun auf Herrschermacht und Ehren oder die eigene Glückseligkeit und die der Mitbürger gerichtet sein; denn immer ist das Ziel der Tätigkeit ein von ihr Verschiedenes. Also kann die *vollkommene Glückseligkeit* in der Betätigung praktischer Tugend nicht gefunden werden. Man denke doch, wenn es noch eines Beweises bedürfe, an die Götter! Wenn es gewiß ist, daß sie vorzugsweise glückselig sind, wenn es ebenso unzweifelhaft ist, daß sie leben und, da sie doch wohl nicht schlafen, tätig sind, das *πράττειν* aber im Sinne eines gerechten, tapferen, freigebigen und maßvollen Handelns, vollends das *ποιεῖν* ihrer unwürdig ist, so kann die Tätigkeit Gottes nur eine theoretische sein, also denkende Betrachtung. Von den menschlichen Tätigkeiten aber muß die der göttlichen am meisten verwandte der Glückseligkeit am nächsten kommen. Ist sie doch auch der göttlichen Liebe, die naturgemäß dem Besten und Gottähnlichsten am meisten zuteil wird, in besonderem Maße teilhaftig. Ja noch mehr: sofern die Vernunft das Göttliche im Menschen ist, kann das Leben des Menschen in denkender Betrachtung geradezu als ein göttliches bezeichnet werden. Und das ist sein erhabener Vorzug, aber auch sein Mangel. Nicht als ob jene recht hätten, die ihre Stimme zu dem Mahnruf erheben *ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα, θνητὰ τὸν θνητόν*; denn es kommt dem Menschen zu, daß er sich so weit als möglich unsterblich mache, zudem hieße es das eigenste Leben aufgeben, wollte man nicht der Vernunft leben, die als das Vornehmste und Beste im Menschen sein eigentliches Wesen ausmache. Aber der Mensch trägt nicht bloß das Göttliche in sich: neben der Vernunft steht das Begehren, und auch der Körper fordert sein Recht; er lebt auch nicht allein für sich, sondern er ist, gerade sofern er Mensch ist, ein *ζῷον πολιτικόν*. Darum ist er der göttlichen Muße nur bedingt und in unvollkommenem Maße fähig. Schon, daß die Ausübung des denkenden Betrachtens außer der Erziehung zur *διαγωγή*, der höchsten Geistesbefriedigung, die Gunst glücklicher äußerer Umstände zur Voraussetzung hat, einen gesunden Körper, zureichende Nahrung und nicht mangelnde Bequemlichkeit des Lebens, das schon beweist, daß diese Glückseligkeit dem Menschen kein absoluter Wert sein kann. Vollends die Erwägung, daß sie nur dann die *τελεία εὐδαιμονία* wäre, wenn sie während der ganzen Lebensdauer anhielte (denn *alles, was zur Glückseligkeit gehört, muß vollständig sein*), daß es aber *dem Menschen nur selten gelingt, sich zu jenem höchsten Lebensziele zu erheben*. Deshalb bedarf die *θεωρητικὴ ἐνέργεια* der Ergänzung durch die sittliche Tätigkeit, die, dem Range nach die zweite, für den Menschen den zweiten wesentlichen Bestandteil seiner Glückseligkeit ausmacht. Und da Aristoteles weiß, daß jenes Glück der höchsten Geistesbefriedigung nicht nur selten dem Menschen zuteil wird, sondern auch nur wenigen, so wird den Bürgern des besten Staates, der nur dann glücklich ist, wenn er a l l e Bürger glücklich macht, ihre Aufgabe gleich dahin gestellt, dem Staate, d. h. der *ἀρετή* in Ansehung des Staates zu leben. Denn *die Wahrheit in Dingen des praktischen Lebens hat immer nur in der tatsächlichen Wirklichkeit und in dem Leben ihr Kriterium;* also kann die Gesetzgebung nur auf alle die zugeschnitten werden, die einander gleich sind an Art und Befähigung, nicht aber auf solche von ganz überragender Tüchtigkeit, die *selbst Gesetz sind*. Wenn nun Aristoteles für diesen Zusammenhang den *βίος πολιτικός* dem *βίος φιλόσοφος* vorgezogen wissen will, so widerspricht das nicht seinem sonstigen Urteil über das theoretische und das praktische Leben. Denn er sieht hier im Interesse der Allgemeinheit von dem Standpunkt derer, die *selbst Gesetz* sind, ab und will für die Gesamtheit der Bürger das philosophische Leben im populären Sinne eines untätigen Lebens ablehnen (die Tätigkeit aber — das vergißt er nicht hinzuzusetzen, und damit gewinnt er den eigenen Standpunkt wieder — brauche

sich keineswegs auf andere zu erstrecken), um nachdrücklich den Vorzug eines politischen Lebens zu betonen, bei dem es sich, wie im besten Staat, um ein freundschaftliches Zusammenwirken mit wirklich Freien, nicht aber, wie sonst wohl, um die Herrschaft über Sklaven der Geburt oder der Gesinnung handle. Voraussetzung nun für die in Ansehung des Staates zu betätigende *ἀρετή* der Bürger ist wieder die *σχολή*, hier das Befreitsein von jeder banausischen Beschäftigung, die Sklaven oder Metoiken zuzuweisen ist. Denn *es bedarf der Muße zur Ausbildung der Tugend und zur Besorgung der Staatsgeschäfte.* Die Muße ist überhaupt, besonders aber im Staatsleben die *ἀρχὴ πάντων*, das bestimmende Prinzip von allem. Wenn doch schon die Natur, die *nichts zwecklos tut*, im Menschen selber dahin strebt, *σχολάζειν δύνασθαι καλῶς*, und das Volksbewußtsein durch das Sprichwort *οὐ σχολὴ δούλοις* dem geborenen Sklaven die Muße versagt, um sie dem Geschlecht der Freien vorzubehalten, so erscheint es nur selbstverständlich, wenn allgemein zugegeben wird, daß in einem wohleingerichteten Staate die Bürgerschaft in freier Muße leben müsse. Daß insbesondere *die tüchtigsten Leute gehörige Muße haben und sich nicht mit entwürdigender Arbeit zu plagen brauchen, nicht bloß als Staatsbeamte, sondern auch als Privatleute*, gehört nach übereinstimmendem Urteil aller Verständigen zu den Dingen im Staate, auf die das Augenmerk zu richten *am allernotwendigsten* ist. Denn immer hat ja das minder Gute in dem Besseren sein Ziel, immer ist das Notwendige und Nützliche um des Schönen willen da. Wie also der Krieg nur dem Frieden dient, so ist die *σχολή* — und das wiederholt Aristoteles immer wieder — das *τέλος* der *ἀσχολία*. So hat denn der Gesetzgeber, wenn er den Staat der Glückseligkeit entgegenführen will, für nichts mehr und nichts weniger als die rechte Muße der Bürger zu sorgen. Das ist seine politische, das auch seine soziale Aufgabe; denn die Banausen, die Ackerbebauer, Handwerker, Kaufleute und Tagelöhner können im besten Staate nicht Bürger sein. Zunächst nun müssen die äußeren Bedingungen für die Muße der Bürger geschaffen werden. Sie sind gegeben in einem *selbstgenugsamen* Land, einer übersehbaren Zahl von Bürgern, einem mittleren Maß von Eigenbesitz, zu dem auch die nötigen Sklaven gehören; für den besten Staat der *δυνάμενοι ζῆν ὅτι μάλιστα κατ' εὐχήν* darf man sich ja alles wünschen, was nicht gerade unmöglich ist. Das mittlere Maß von Lebensgut findet eine nähere Bestimmung durch den Zweck, der damit erreicht werden soll. Und hier ist beachtenswert, daß Aristoteles, ohne doch die Gefahren des Überflusses zu verkennen, die Muße seiner Bürger reicher ausstattet als Platon. Handelte es sich dort nur um ein *σχολάζειν σωφρόνως*, so wird hier ein *σχολάζειν ἐλευθερίως ἅμα καὶ σωφρόνως* erstrebt. Den äußeren Bedingungen entsprechen als innere Voraussetzungen der Muße im besten Staate die bekannten Tugenden. Da steht neben der *ἀνδρία* und *καρτερία*, die, an sich der *ἀσχολία* eigen, die Freiheit des Staates nach außen wahren sollen, die Geistesbildung, *φιλοσοφία*, sie allein nur der Muße Stolz, und zu ihr treten die *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη*, beide auch den Zeiten der Unmuße nicht fremd, mehr jedoch bestimmt, den Frieden und die Muße zu schmücken. Diese inneren Bedingungen für ein *σχολάζειν δύνασθαι καλῶς* sind aber nicht als gegeben vorauszusetzen, sondern es ist die Aufgabe der öffentlichen Erziehung, im Hinblick auf die genannten Ziele den jungen Staatsbürger zur Muße heranzubilden. Die grundlegende Bedeutung der aristotelischen Erziehungsmethode für den Standpunkt des Philosophen leuchtet daraus ohne weiteres ein. Leider fehlen hier die Einzelheiten zum Teil. Aber soviel ist gewiß, daß im besten Staate eine stärkere Betonung der körperlichen Ausbildung verfehlt wäre, daß den notwendigen und nützlichen Kenntnissen

durch den Begriff des Banausischen eine sehr einengende Schranke gezogen ist, daß besonders auf dem Gebiete der Erziehung die Wahrheit gilt *τὸ ζητεῖν πανταχοῦ τὸ χρήσιμον ἥκιστα ἁρμόζει τοῖς μεγαλοψύχοις καὶ ἐλευθέροις*. Wer zwischen den Zeilen zu lesen versteht, fühlt es, wie es dem großen Manne ein Herzensbedürfnis gewesen ist, seinen Zeitgenossen zu sagen: Es gibt eine Bildung, die man seinen Kindern nicht als etwas Unentbehrliches oder äußerlich Nützliches angedeihen lassen muß, sondern weil sie edel und würdig ist und einem freien Manne wohl ansteht. Nur solche *παιδεύματα* und *μαθήσεις* seien überhaupt wertvoll, weil sie den Zweck in sich selbst trügen. Auch die notwendigen Kenntnisse müsse man adeln, indem man das Utilitätsprinzip hintansetze, indem man beispielsweise die *γραφική* lehre, um das Verständnis für die Schönheit der Gestalt zu wecken. In diesem Sinne hätten auch die Vorfahren die Jugend in der Musik unterwiesen. Mit vollem Rechte; denn die richtig gewählte und richtig betriebene Musik wirkt nach Aristoteles charakterbildend, und da sie zudem Vergnügen bereitet, so ist sie für die Jugend, die *bei nichts Ausdauer hat, was ihr nicht Vergnügen macht*, ganz besonders geeignet. Und zwar sollen die jungen Bürger Musik nicht bloß hören, sondern auch selbst ausüben. Denn *gerade die Jugend bedarf einer Beschäftigung*, und die Musik ist, indem sie von Unfug und Ausschreitungen ablenkt, die beste *Klapper für die größeren Kinder.* Auch der reife Mann braucht, wenn er nach den Jahren der Vorbereitung in den Vollbesitz der Muße gelangt ist, ihren Genuß nicht zu entbehren. Freilich, sie selbst auszuüben ziemt dem hellenischen Manne der späteren Zeit nicht mehr, *es sei denn im Rausche oder zum Scherze.* Das *παίζειν* aber fällt aus dem Rahmen der *σχολή* heraus; denn die Kurzweil dient zur Erholung, der Erholung aber bedarf nur der Arbeitende, also der Unmüßige. Damit ist nicht gesagt, daß die Muße des Bürgers im besten Staate harmlose Genüsse und Vergnügungen überhaupt nicht kennt. *Alle unschädlichen Genüsse stehen*, sofern sie eine *ἡδονή* bereiten und die *εὐδαιμονία* außer dem *καλόν* auch die *ἡδονή* umfaßt, *zum letzten Lebenszwecke*, der Glückseligkeit der Muße, *in Beziehung*. Nur dürfen sie nicht für das *τέλος* selbst gehalten werden. Dieses ist mit der Muße gegeben *in der vollendeten Betätigung und Ausübung der Tugend*, der Tugend schlechthin wie auch der Tugend in Ansehung des Staates. Wie eine solche Tätigkeit im einzelnen zu denken ist, sagt Aristoteles nicht; sie ist auch gar nicht einheitlich zu bestimmen. Von der *ἡδονή* heißt es, daß jeder sie nach seiner eigenen Beschaffenheit individuell auffaßt, daß demgemäß der tüchtigste und beste Mensch sie in der besten und edelsten Art von Freude findet, die aus den höchsten und edelsten Dingen entspringt. Ähnlich wird es mit der tugendgemäßen Tätigkeit sein; denn *allemal ist für einen jeden das das Erstrebenswerteste, was das Höchste ist, das er überall zu erreichen vermag.* Auch *kommt es in Bezug auf das Wohlanständig oder Nichtwohlanständig nicht so sehr auf die Handlungen an sich an als auf den Beweggrund und Zweck, um dessen willen sie unternommen werden.* Ein verschiedener Zweck kann dieselbe Handlung bald zu einer liberalen, bald zu einer banausischen machen. Der Begriff des Banausischen bildet überhaupt den einzigen Merkstein für die Abgrenzung dessen, was den Inhalt der Muße ausmachen darf. *Für banausisch aber muß man diejenige Beschäftigung, Fertigkeit und Wissensrichtung halten, welche zur Anwendung und tätigen Ausübung der Tugend den Leib freier Männer oder die Seele oder die Gesinnung untüchtig macht.* Was den Leib verdirbt, ist deutlich: das Handwerk und die Tagelöhnerarbeit, allgemein jede Tätigkeit, die die rechte Ernährung und Pflege des Körpers ausschließt, seine Kräfte im Übermaß oder zu wenig anspannt, insbesondere die Ruhe oder Bewegung übertreibt; denn

hier wie überall ist das *μέσον* einzuhalten. Dem Geiste aber geben eine *unmüßige und niedrige* Richtung in erster Linie die *μισθαρνικαὶ ἐργασίαι*, d. h. jede Art von Lohnarbeit. Weiter jedes Virtuosentum. Denn was von den banausischen Künstlern in der Musik gilt, trifft auch für alle die zu, die ein sonst nicht illiberales Können auf die Spitze treiben und die *ἐπιστήμη* nicht mehr aus bloßer Freude an der Betätigung pflegen, sondern um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, das sie zu Sklaven der Sache herabwürdigt. Banausisch endlich wird jede Handlung durch einen illiberalen Zweck. War es *in Ansehung mancher Geschäfte, die als geeignet für Diener gelten, auch für freie Bürgersöhne in ihrem jugendlichen Alter wohlanständig, sie zu verrichten*, so gilt für den edlen Mann der Grundsatz *Manches kann man für sich selbst oder seine Freunde oder um der Tugend willen tun, ohne daß es für einen freien Mann unschicklich wäre; wenn man aber ganz dasselbe für andere tut, wird man häufig für einen solchen gelten, der Tagelöhner- und Sklavenarbeiten verrichtet.* Daß hier der Freundschaftsdienst unter den liberalen Handlungen besonders angeführt wird, entspricht der großen Wertschätzung, deren sich die Freundschaft im System der ethisch-politischen Lehren unseres Philosophen erfreut. Daher ist es auch wahrscheinlich, daß die Pflege der Freundschaft einen nicht unwesentlichen Teil jener tugendgemäßen Tätigkeit bilden soll, mit der Aristoteles der Muße seiner Bürger den Inhalt geben will.

Die Staatslehre des Aristoteles ruht, wie bekannt ist, auf empirischer Grundlage. Und so spielt denn auch für die Muße als Prinzip des Staatslebens die Erfahrung eine große Rolle. Der vielgepriesene Staat der Lakedämonier, der kein anderes Ziel gekannt habe als Krieg und Sieg, und die meisten Staaten derselben Art hätten geblüht, solange sie Kriege führten; nachdem sie aber die Herrschaft erlangt hätten, seien sie im Frieden zu Grunde gegangen. *Und daran ist*, so heißt es, *ihr Gesetzgeber schuld, indem er sie nicht dazu erzogen hat, daß sie in der Muße zu leben verständen.* Auch in anderer Hinsicht werden die theoretischen Ausführungen über die Muße durch die Praxis bestätigt. Aristoteles macht die Muße zur Grundlage des *εὖ ζῆν* im besten Staate unter der Voraussetzung, daß der Jugend die rechte Erziehung zuteil geworden ist und außerdem gewisse auf die Gunst äußerer Umstände bezügliche Bedingungen erfüllt sind. Wird aber in einem Staate ohne Rücksicht hierauf der Grundsatz der allgemeinen Bürgermuße durchgeführt, so wirkt die Muße nicht günstig, sondern verderblich. Das zeigt das Beispiel der athenischen Demokratie, die dadurch, daß sie die Armen für ihre Teilnahme an den Staatsgeschäften besoldete und einer ihnen nicht zukommenden Muße teilhaftig machte, an die Stelle des Gesetzes die Willkür der großen Masse setzte und zur schlechtesten Form der Demokratie herabsank. Denn für den Haufen, dem *ein ungeordnetes Leben besser zusagt als ein geregeltes und enthaltsames*, bleibt es wahr *Von anderen abhängen und nicht tun dürfen, was einem nur immer gut dünkt, ist ersprießlich, da die Freiheit, zu tun, was jedem beliebt, nicht geeignet ist, das in jedem Menschen liegende Böse im Zaume zu halten.*

Versuchen wir nun, auf Grund des literarischen Materials und mit Benutzung dessen, was über hellenisches Leben allgemein bekannt ist, die griechische Muße, wie sie, etwa in Athens bester Zeit, die Bedeutung eines hervorragenden Kulturfaktors hatte, in ihrer Eigenart zu erfassen, so dürfte das zunächst deutlich sein, daß sie mit einem Müßigsein im Sinne des Müßigganges nichts gemein hat. Der frei geborene und liberal erzogene Hellene verachtet die *ἀργία* ebenso, wie er die *σχολή* liebt. Müßiggang ist Sklaven-

ding, der Begriff reicht an die Herrenmoral der *καλοὶ κἀγαθοί* nicht heran. Dazu schätzt der Edel-schöne sich selbst zu sehr, als daß er es für gut befinden sollte, sein Ich im Müßiggange außer Tätigkeit zu setzen. *Ἡ εὐδαιμονία πρᾶξίς ἐστιν* sagt Aristoteles nicht für sich allein, sondern für sein Volk, und Joannes Stobaios kann zahlreiche literarische Belege dafür anführen, daß der Hellene das Wort Epicharms *Nur als Preis für Mühen spenden uns die Götter jedes Gut* zur Richtschnur seines Lebens gemacht hat. Also nicht Untätigkeit, Unfruchtbarkeit, Ruhe bedeutet die griechische Muße, sondern L e b e n , B e w e g u n g , B e t ä t i g u n g , aber — und das ist das Entscheidende — nur f r e i e beziehungsweise l i b e r a l e B e t ä t i g u n g. Das heißt zunächst s e l b s t g e w o l l t e T ä t i g k e i t , keine anbefohlene, aufgetragene oder durch die Verhältnisse erzwungene. Denn es ist das vornehmste Privileg des Freien, tun zu können, was ihm gut dünkt, wie es das Traurigste am Lose des Sklaven ist, daß er tun muß, was anderen gefällt. Wer mein Tun bestimmt, der ist mein Herr, und ich bin ihm gegenüber Sklave: so denkt der Grieche, gerade in diesem Punkte mehr als empfindlich. Freilich, dieses Recht des Freien auf Selbstbestimmung fällt so wenig mit unbedingter Willensfreiheit zusammen, daß der Sklave letztlich in Ansehung dessen, was er darf, freier ist als der Freie. Nur hat dieser es mit sich auszumachen, wenn er nichts anderes will, als was er darf; jeden äußeren Zwang aber lehnt er ab.

Weiter will die Tätigkeit der Muße „frei" sein, insofern sie k e i n e m „unfreien", i l l i b e r a l e n Z w e c k e dient. Dabei ist in erster Linie an den Gelderwerb zu denken. Besonders an den unmittelbaren, bei dem die Leistung Zug um Zug die Gegenleistung auslöst. Wer so tätig ist, würdigt sich zum Lohnarbeiter herab und nimmt als solcher Schaden an seiner Seele, da der Lohn der Gesinnung eine *niedrige, knechtische* Richtung gibt. Der mittelbare Erwerb findet eher Gnade, wenn auch er nicht all und jedem einwandsfrei erscheint. Im allgemeinen aber braucht der Fabrikherr oder Großkaufmann nicht zu besorgen, zu den Banausen gezählt zu werden; zwischen ihm und dem *μισθός* steht der Arbeiter bezw. der Krämer, der das Odium auf sich nimmt. Allerdings muß auch dieser Erwerb, soll er nicht banausisch sein, sich innerhalb gewisser Grenzen halten; ein Zuviel widerspricht überall und hier besonders der Würde des Freien, die auf dem Grunde des *μέσον* ruht. Des Freien unwürdig ist ferner ein in falsche Bahn geleiteter Ehrgeiz, das Buhlen um die Gunst sei es einzelner, sei es des ganzen Volkes. Denn wie sehr es auch dem Hellenen Lebensbedürfnis ist, sich durchzusetzen, Anerkennung, Lob, Ehre zu gewinnen: der Ehrgeiz muß aufhören, wo die Unfreiheit anfängt. Höher noch als das homerische *αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων* steht das aristotelische *μὴ πρὸς ἄλλον ζῆν*. Daß endlich jede Tätigkeit, die einem in hellenischem Sinne unsittlichen Zwecke dient, also jede Betätigung wider die Ehre der Götter, wider das Wohl des Staates, der Freunde, der Familie und wider die Selbsterhaltung aus dem Rahmen griechischer Muße herausfällt, versteht sich von selbst.

F r e i , l i b e r a l muß die Tätigkeit der *σχολάζοντες* auch in ihren M i t t e l n sein. Nicht bloß so, daß der Freie in Betätigung liberaler Gesinnung jedes unlautere Mittel zur Erreichung seines Zweckes verschmäht, auch äußerlich genommen unterliegt die Tätigkeit der Muße in ihren Mitteln gewissen Beschränkungen. Hier gilt wieder das Wort des Aristoteles *Für banausisch muß man diejenige Beschäftigung, Fertigkeit . . . . . halten, welche zur Anwendung und tätigen Ausübung der Tugend den Leib freier Männer . . . . untüchtig macht.* Der Hellene braucht mehr als jeder andere Licht und Luft zu seinem Leben, die Sonne muß seinem Körper

das Ehrenmal aufdrücken. Von Agesilaos wird berichtet, er habe, um die Perser seinen Soldaten verächtlich zu machen, befohlen, gefangene Barbaren *nackt zu verkaufen;* und als die Hellenen ihre Feinde *λευκοὺς διὰ τὸ μηδέποτε ἐκδύεσθαι* erblickten, hätten sie gemeint, mit Weibern kämpfen zu sollen. Der freie Mann gehört ins Freie, das Stubenhocken, das *καθῆσθαι καὶ σκιατροφεῖσθαι*, bleibt Sklaven und Fremden überlassen. Es ist bezeichnend genug, daß der Begriff des Banausen sich von dem am Kamin Arbeitenden herschreibt, den seine Beschäftigung innerhalb der vier Wände zurückhält. Im Einklang damit steht die sprichwörtliche Geringschätzung des Schuhmacherstandes, die sich besonders in dem Worte kundgibt: Menschen von Zimmerfarbe seien zu nichts anderem gut, als Schuhe zu machen. Nur der Römer mit seinem *operam et oleum perdere* kennt und achtet die Studierstube: der Hellene der besten Zeit denkt wie Pytheas, der es dem Demosthenes zum Vorwurf gemacht hat, seine Reden röchen nach Öl. Mit Aristophanes hassen alle *καλοὶ κἀγαθοί* die *blassen Grübler* und finden ihr Treiben ebenso banausisch wie etwa das Handwerk der Schuhmacher. Jede Tätigkeit also, die ans Zimmer fesselt und dem Körper die zu seinem Wohlbefinden erforderliche Bewegung im Freien entzieht, ist mit der *σχολή* unvereinbar. Und noch mehr. Der Grieche liebt das Schöne; also ist es ihm nicht bloß darum zu tun, den Körper nicht zu verderben, auch entstellen will er ihn nicht. Athene habe, so heißt es in der Marsyaslegende, die von ihr erfundenen Flöten weggeworfen, als sie bemerkte, wie ihre Züge durch das Flötenspiel entstellt würden. Und wenn in Athen das Flötenspiel sich als Unterrichtsgegenstand nicht hat behaupten können, so mag das, wie Aristoteles meint, besonders daran gelegen haben, daß diese Art der Musik nicht ethisch, sondern orgiastisch wirkte und eine Betätigung der Vernunft ausschloß: sicher aber hat auch das in die Marsyaslegende hineingetragene Moment der Gesichtsentstellung mitgewirkt.

F r e i ist endlich die Tätigkeit der Muße auch in ihrem Z i e l e. Der Tätige muß über dem stehen, was er treibt, er darf nicht Knecht der Sache werden. Man treibt Gymnastik und schätzt die Athletik gering, man liebt und pflegt die Musik und will doch nicht Künstler sein. Wenn wir heute bewundernd vor den Werken hellenischer Kunst stehen, so können wir es uns nicht denken, daß der Künstler in Hellas nicht alles gegolten haben soll. Und doch hat der Staat nie den Künstler seines Umganges zu sich emporgezogen, und man hätte Polygnot nicht, wie man es tat, geachtet, wenn er sich seine Arbeit an der Stoa Poikile hätte bezahlen lassen. Die hellenische Vorliebe für die Agonistik steht damit nur scheinbar im Widerspruch. Gewiß, man will sein Bestes aus sich herausholen und darf zu diesem Ende auch Opfer in seiner Lebensführung bringen, aber man tut es nicht, wie der Künstler, um der Sache, sondern um seiner selbst willen, um seine Kraft wirklich auszuschöpfen, um sich ganz auszuleben. Daher die Verbindung der Agone mit den Götterfesten; man bringt den Göttern das Beste dar, was man vcn ihnen empfangen hat.

Und gerade der G o t t e s d i e n s t ist es ja, der in erster Linie der Muße des Freien einen würdigen Inhalt gibt, der Gottesdienst im weitesten Sinne des Wortes, d. h. mit Einschluß der Nationalspiele, der festlichen Agone, der szenischen Aufführungen, kurz aller Veranstaltungen, die durch die Beziehung zu einem Götterkult ihre Weihe erhielten. Daß aber der Gottesdienst, so verstanden, an die Muße der Hellenen erhebliche Anforderungen stellte, braucht nur angedeutet zu werden. Weiter gehört die Kraft und die Zeit der Bürger dem V a t e r l a n d e. Man kann es wohl sagen, daß die Anteilnahme der Hellenen am Staatsleben in der Geschichte

der Völker kaum ihresgleichen hat. Von den Tagen Homers an, da die *ἡγήτορες ἠδὲ μέδοντες* von der Seite des Königs nicht wichen, bis zu der Zeit, wo *der arme Bürger, der sich nicht schämte, für den Besuch des Theaters, der Volksversammlungen, des Rates, der Gerichtshöfe seine Obolen einzustreichen, mit souveräner Verachtung zu den Buden der gewerbtätigen Metöken hinübersah, wenn er in der Frühe ausging, um seiner Bürgerpflicht zu genügen*, hat der Hellene seine Muße mit besonderer Vorliebe in den Dienst des Staates gestellt. Muße und politische Betätigung gehen bei ihm Hand in Hand, sie bedingen einander und zwar im Verhältnis von Ursache und Wirkung. Denn wenn auch Solon in der politischen Indifferenz seiner Zeit einen Schädling entarteter Muße hat bekämpfen müssen, so hat doch die Muße zuerst den politischen Sinn geweckt, wie sie auch den Grund gelegt hat zum hellenischen F r e u n d s c h a f t s l e b e n. Wir stehen wieder vor einem in seiner Art einzigen, einem durchaus nationalen Produkt des Griechentums. Der Mann gehört dem Staate und den Freunden, lehrt Sokrates, und sein ganzes Leben war dem Dienste der Freunde gewidmet. Aristoteles aber, der in Ansehung des Banausischen so sehr empfindlich ist, scheut sich nicht zu erklären: Manches, was sonst banausisch wäre, ist es nicht, wenn man es für seine Freunde tut. Wir erwerben uns Freunde, sagt Perikles in der Leichenrede, und nützen anderen *nicht aus Berechnung des Nutzens, sondern mit dem arglosen Vertrauen des freien Sinnes*. So ist denn das Leben mit den Freunden und für die Freunde von dem Begriffe der griechischen Muße nicht zu trennen; innerhalb des freundschaftlichen Verkehrs aber hat die *σχολή* in dem echten *ἔρως* ihre schönste Blüte gezeitigt. Es ist das Streben des reifen Mannes, der Seele des jugendlichen Freundes sein Bestes zu vermitteln, in ihr das Verlangen zu wecken nach dem eigensten Ich des Liebenden, durch sie fortzuleben. In dieser Form eines edlen Seelenverkehrs hat die Muße für die Erziehung gerade der Besten Hervorragendes geleistet. Auch sonst verdankt ihr die Erziehung des Volkes viel. Denn die Muße des Hausvaters gehört auch, und nicht zum mindesten, der F a m i l i e, insbesondere der männlichen Nachkommenschaft, die er durch Beispiel und Lehre zu würdigen Erben des väterlichen Namens erzieht. Vom Vater lernt es der Knabe, wie der Freie das köstliche Gut seiner Muße fruchtbar macht im Dienste der Götter, des Vaterlandes, der Freunde, der Familie und — last not least — s e i n e r s e l b s t. Und hier ist es nicht weniger als die Pflege und Betätigung aller körperlichen und geistigen Kräfte, die der Freie sich zur Aufgabe macht. In welcher Weise aber den besten Hellenen die Lösung dieser Aufgabe gelungen ist, zeigt das stolze Wort des Perikles von der *sich selbst genügenden* Persönlichkeit des Atheners, die sich *nach den verschiedensten Seiten des Lebens* und *mit allen Reizen der Anmut äußerst gewandt* zu betätigen vermöge.

Wenn es wahr ist, daß ein jedes Volk seine Jugend zu dem erzieht, was es selbst ist, so müßte **H e l l a s s e i n j u n g e s G e s c h l e c h t z u r M u ß e h e r a n g e b i l d e t** haben. Hat das Griechentum sich wirklich diese Aufgabe gestellt? Und wie ist es ihr, wenn die Vermutung zutrifft, gerecht geworden? Die hellenische Erziehung schneidet bei einer historischen Würdigung der pädagogischen Bestrebungen meist nicht gerade gut ab. Ist es denn zu billigen, daß ein Staat wie der perikleische der Schulfrage so gut wie gar keine Beachtung geschenkt hat, daß es weder öffentliche noch vom Staate in unserem Sinne beaufsichtigte Schulen, daß es keinen für seinen Beruf ausgebildeten Lehrerstand, keinen lehrplanmäßigen Unterricht gegeben hat? Soll man sich wirklich damit zufrieden geben, daß bei dem damals

noch geringen Umfange der an die Jugend zu vermittelnden Kenntnisse für den Staat kein Bedürfnis vorlag, die Schulfrage zu einer öffentlichen zu machen? Und doch, so schlecht kann die athenische Erziehung nicht gewesen sein, wenn anders der Schluß von der Bildungsstufe einer Nation auf ihre Erziehungsweise richtig ist, also der Erfolg den besten Prüfstein für den Vorzug oder Mangel eines pädagogischen Verfahrens abgibt. Denn Literatur und Kunst hätten unmöglich jenen unvergleichlichen Aufschwung nehmen können, wenn nicht die athenische Demokratie des fünften Jahrhunderts alle Kräfte im ganzen Volke geweckt hätte. Und kann man da von einem Tiefstand der Volkserziehung sprechen, wo der gemeine Mann sich an sophokleischer Tragik erbaut und jede literarische Anspielung seines Aristophanes versteht, wo der Soldat den Waffenrock ausziehen kann, um in der Schulstube Homer zu dozieren, wo selbst der schlechteste der Schlechten, der Wursthändler in den Rittern, die *γράμματα* kennt? Wenn also Athen das Seinige getan hat, so mag es an uns liegen, wenn wir zu seiner Erziehung nicht das rechte Verhältnis gewinnen. Vielleicht vergessen wir nur, daß gute Erziehung, richtige Jugendbildung relative Werte sind, verschieden je nach dem Ziel, das zu erreichen ist, und daß es eine Kunst gibt, die deshalb die größte ist, weil sie nicht als Kunst in die Augen fällt. Mit anderen Worten: Wir erziehen zur Arbeit, die Griechen erzogen zur Muße. Nur so ist es zu verstehen, wenn Perikles im Epitaphios nach seinen Ausfürungen über die Erziehung ihre Wirkung, also wohl auch ihr Ziel in die Worte zusammenfaßt *φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας*, wenn Aristoteles das *σχολάζειν δύνασθαι καλῶς* als die von der Natur gewollte Aufgabe der Erziehung hinstellt. Und eine noch deutlichere Sprache spricht die Art der Erziehung selbst mit dem *ἀνειμένως διαιτᾶσθαι* statt der *ἐπίπονος ἄσκησις*, mit der *ῥαθυμία* statt der *πόνων μελέτη*, der *τρόπων ἀνδρία* statt der *νόμοι*. Das in der griechischen Literatur immer wiederkehrende *ἐλευθέρως τραφῆναι* bedeutet wirklich eine „freie" Erziehung im eigentlichen Sinne des Wortes. Vor allem da, wo sie am meisten am Platze ist, bei der Ausbildung des Intellektes und des Gemütes, im Bereiche der *μουσική*. Wir haben es bei Aristoteles gehört *Es gibt eine Bildung, welche man seinen Kindern nicht als etwas Unentbehrliches oder äußerlich Nützliches angedeihen lassen muß, sondern weil sie edel und würdig ist und einem freien Manne wohl ansteht*, und wir wissen es von Platon her, daß *in der Seele kein gewaltsam aufgedrungenes Wissen haftet;* wenn wir nun noch das Demokritische Wort *πολυνοΐην, οὐ πολυμαθίην* hinzunehmen, so kennen wir die Gesichtspunkte, welche die griechische Pädagogik beherrschen. Der hellenische Vater weiß nichts von einem Utilitätsprinzip für die Ausbildung seines Sohnes; er läßt ihn lehren oder lehrt ihn selbst, wovon er sich die beste geistige und zugleich sittliche Förderung des Knaben — denn jedes Wissen soll bei der nicht *unechten* Erziehung auch ethisch wirken — verspricht. Auf dem Lernenden aber lastet nicht der Druck, daß er lernen muß, um ein ihm von außen gestecktes Ziel zu erreichen, und dem Lehrenden, der seinen Weg selbst sucht und findet, ist die Freude am Erfolg der beste Sporn. Der äußere Zwang fehlt und das bei eigenem Streben erwachende Gefühl der Kraft, des Könnens setzt ein Besseres an seine Stelle, den inneren Trieb; so wird der, wie Platon sagt, *ἐν ἐλευθερίᾳ καὶ σχολῇ τεθραμμένος* auf dem allein richtigen Wege seiner Bestimmung, der freien Muße, entgegenführt. Denn einer Geistesbildung, die die Lernfreude weckt und erhält, die zudem der Eigenart des Schülers im weitesten Maße entgegenkommt, kann der Erfolg nicht fehlen. Auch die *γυμναστική* verleugnet das *ἐλευθέρως τραφῆναι*

nicht. Freilich werden wir nicht an Sparta denken, das, ein ständiges Kriegslager, die Leibesbildung der Jugend unter den Gesichtspunkt militärischer Brauchbarkeit stellen mußte. Athen aber beschränkte sich darauf, den Unterricht in der *γυμναστική* wie den in der *μουσική* ganz allgemein zu fordern. Die Wahl der Palaistra blieb dem Vater überlassen, über Beginn, Dauer, Art und Ziel der Übungen gab es keine Bestimmungen; so war denn auch hier die Berücksichtigung individueller Anlagen und die volle Hingebung der Jugend an ihre Aufgabe gewährleistet. Dabei brauchte man ein Ausarten in Wildheit und Zügellosigkeit durch Überspannung des gymnischen Spiels nicht zu befürchten. Denn dem Willen ihrer Jugend haben die freien Griechen nicht den straffsten, aber den stärksten Zügel anzulegen gewußt. Wir hören verwundert, daß der athenische Knabe, wenn er über den Markt ging, seinen Blick zur Erde gesenkt halten mußte, daß es mehr als unschicklich war, wenn er sitzend die Beine übereinander schlug. Hier galt es eben, nicht frei zu sein, sondern frei zu werden, sich frei zu machen von allen Regungen des Unedlen, Gemeinen in der menschlichen Natur, Herr seiner selbst zu werden. Und diese Herrschaft des Freien über sich selbst, die wichtigste Bedingung für eine edle Muße, haben die Griechen meisterlich anzuerziehen verstanden: nicht durch eindringliche Vorhaltungen und empfindliche Strafen — Freiheitsstrafen kannte man überhaupt nicht, wohl aber körperliche Züchtigungen — sondern nach dem Worte des Aristoteles *πρότερον τοῖς ἔθεσιν ἢ τῷ λόγῳ παιδευτέον* durch Gewöhnung. Das Beispiel des Elternhauses, die Aufsicht des *παιδαγωγός*, der seinen Zögling auf Schritt und Tritt begleitete, endlich die Schule stellten für die Willensbildung des Knaben eine Kontinuität her, die den vollen Erfolg verbürgte.



